

اقبالیہ

ان
شیر احمد خاں غوری
علی گڑھ

خدا بخش اوڈیٹل پبلک لائبریری، پٹنہ

Collection of Prof. Muhammad Iqbal Mujaddidi
Preserved in Punjab University Library.

پروفیسر محمد اقبال مجددی کا مجموعہ
پنجاب یونیورسٹی لائبریری میں محفوظ شدہ



اقبالیات

ان
شیر احمد خاں غوری
علیگرہ



خدا بخش اوڈینل پبلک لائبریری، پٹنہ

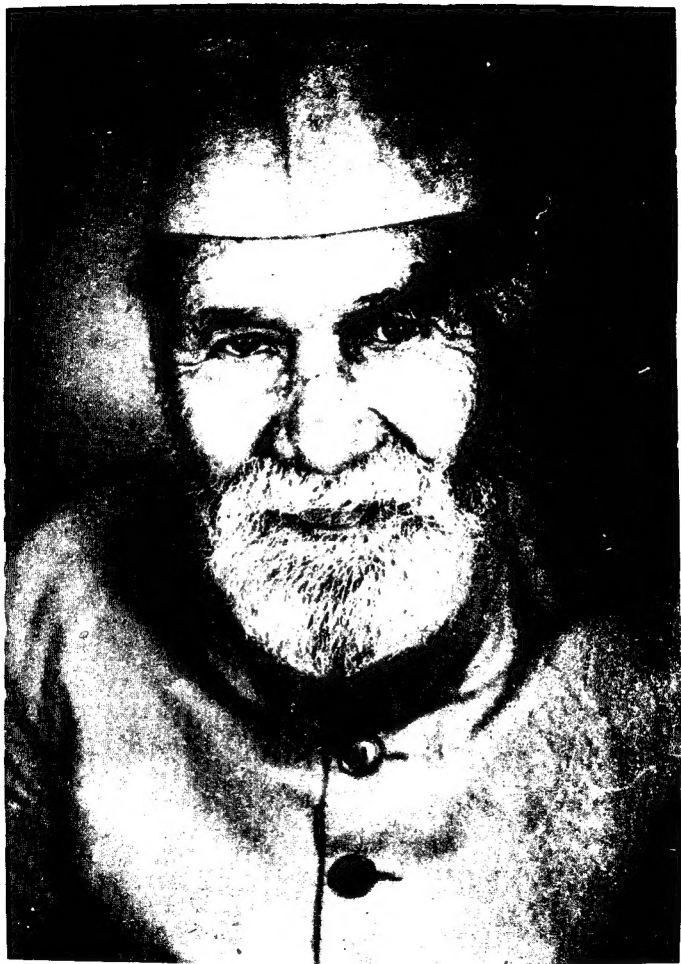
131249

اشاعت ۱۹۹۸ء

قیمت : ۶۰ روپے

غیر ملکی: ۴ ڈالر

طالی و نالشر خدا بخش اور مل پکاب لبرری پنه



شیر احمد خاں غوری



شبیر احمد خاں غوری: آپ کے والد کا نام غیاث الدین خاں غوری ہے، ۱۵ مارچ ۱۹۱۱ء کو علیگڑھ میں پیدا ہوئے۔ عربی، فارسی، اردو، ریاضیات میں ام اے کیا، اس کے علاوہ ال ال بی، منشی کامل اور درس نظامی سے عالم فاضل کیہ اور ہر ایک امتحان میں اول پوزیشن حاصل کی۔

۱۹۴۴ء میں مسلم یونیورسٹی علیگڑھ میں پچھر مقرر ہوئے۔ ۱۹۴۵ء-۱۹۶۶ء انسپکٹر آف اسکول اینڈ رجسٹرار عربک اینڈ پرنسپلین اکرا انیشینز کے عہدے پر فائز رہے۔ ۱۹۶۶ء-۱۹۷۲ء دہلی یونیورسٹی میں اردو کے پچھر کی حیثیت سے آپ نے درس دیا، ۱۹۷۲ء-۱۹۷۷ء اجمل خاں طبیبہ کالج مسلم یونیورسٹی علیگڑھ کے لٹریچر ریسرچ پونٹ میں سینئر ریسرچ آفیسر کے عہدے پر مامور رہے۔ عربی ادب، اسلامیات، ہیئت، فلسفہ، ریاضیات آپ کے خاص موضوع ہیں۔ ان موضوعات پر تقریباً ایک ہزار خالص تحقیقی مقالات منظر عام پر آچکے ہیں۔

۱۹۹۱ء میں عربی، فارسی کے ممتاز اسکالرز کی حیثیت سے آپ نے صدر جمہوریہ ہند ایوارڈ حاصل کیا۔ ۱۹۹۲ء میں غالب انسٹی ٹیوٹ کی جانب سے فخر الدین علی احمد غالب ایوارڈ سے آپ کو نوازا گیا۔ فی الحال علیگڑھ میں مقیم ہیں۔

★★

حرف آغاز

شیخ احمد خاں غوری صاحب محتاج تعارف نہیں۔ ان کا شمار نامور فضلاء میں ہوتا ہے۔ اسلامی علوم و فلسفہ ان کا اختصاص ہے۔ انھوں نے بہت لکھا ہے اور جس موضوع پر بھی قلم اٹھایا ہے اس سے ان کی علمیت و بصیرت کا اندازہ ہوتا ہے۔ ان کی تحریر تائید میں ہو یا تردید میں ان کے تجربہ علمی کا پتا دیتی ہے۔ ان کی تحریروں میں رد و انکار کا عنصر نمایاں ہے۔ لیکن جب بھی ان کے قلم نے اثبات کی دادیوں کا رخ کیا ہے تو اسے دلیل و برہان کے لعل و گہر سے مزین کر دیا ہے اور قارئین کو ان کی صلاحیتوں کا اعتراف کرنا پڑتا ہے۔

ان کی نگارشات ۱۹۵۶ء تا ۱۹۸۵ء تقریباً تیس سال کی مدت میں مختلف رسالوں میں شائع ہوتی رہی ہیں۔ یہی سوچ کر فیصلہ کیا کہ ان کی منتشر تحریروں کو اگر یکجا کر دیا جائے تو مطالعے میں بہت آسانی ہوگی۔ لہذا تلاش و تدوین کا کام شروع ہوا۔ خود فاضل مصنف نے بھی ہماری دستگیری فرمائی۔ ہم نے اپنی بساط بھر کوشش کی کہ ان کی ساری تحریروں کا احاطہ کر لیا جائے۔ اس میں ہم کہاں تک کامیاب ہیں اس کا فیصلہ آپ ہی کر سکتے ہیں۔ ہم بہر حال یہ دعویٰ نہیں کر سکتے کہ ان کی ہر تحریر ہماری گرفت میں آگئی ہے۔ اگر ہمارے قارئین کو ان کے دیگر مضامین کا علم ہو تو ہمیں ضرور آگاہ فرمائیں۔

ان کے افکار و آراء کو ہم آٹھ جلدوں میں پیش کر رہے ہیں جن کا مستقل عنوان یا عنوان سلسلہ "غوری تحقیقات: اسلام میں علوم عقلیہ" ہے۔ لیکن اس کے علاوہ ہر جلد کا ایک علیحدہ عنوان بھی ہے۔ جیسے جیسے یہ کتابیں چھپتی جائیں گی، منظر عام پر آتی رہیں گی۔

— حبیب الرحمن چغتائی

فہرست

۱	اقبال کے تصور زمان کے مآخذ
۲۳	علامہ اقبال اور تالیف زمان
۷۰	علامہ اقبال اور مسئلہ زمان
۱۲۰	علامہ اقبال اور اسلام کے تصور زمان کی ترجمانی
۱۳۹	علامہ اقبال اور اسلامی ثقافت کے اصل الاصول کی ترجمانی
۱۶۱	افادات اقبال پر ایک نظر
۱۸۲	

اقبال کے تصور زمان کے مآخذ

اقبال فطرتاً ایک فلسفی تھے۔ ایک بہت بڑے فلسفی۔ قدرت نے انھیں ایک غیر معمولی سوچنے سمجھنے والا دماغ دیا تھا۔ فرماتے تھے :

ہے فلسفہ میرے آب و گل میں پوشیدہ ہے ریشہ ہائے دل میں
اقبال اگرچہ ہے ہنسر ہے اس کی رگ رگ سے باخبر ہے
فلسفیانہ تفکیر کے ساتھ وہ ابتدا ہی سے اسلام پسند تھے اور آخر میں تو ان کا یہ رجحان عشق کی حد تک پہنچ گیا تھا، چنانچہ ان کے عہدِ آخر کا ارشاد ہے :

بمصطفیٰ ابرساں خویش را کہ دیں ہر اوست و گر باو نہ رسیدی تمام ہو بھی است
اور اسلام کے ساتھ یہ دلیہا نہ عشق ہی مسئلہ زمان کے ساتھ ان کے اعتقادِ مطلق کا سبب بنا۔

انھوں نے فلسفہ میں محض اعلیٰ اسناد ہی حاصل نہیں کیں، اُس کے مختلف مکاتب فکر کا بشمول عہدِ ندر کی مختلف فلسفیانہ تحریکوں کے غائر مطالعہ بھی کیا۔ یورپی فلسفہ سے ان کی واقفیت آخری دم تک جاری رہی اور اس کی بے مانگی کے احساس کے باوجود، وہ خود کو جدید ترین فکری تحریکوں سے باخبر بنائے رہے۔ البتہ اسلامی فلسفہ سے باوجود خواہش اور ارادے کے انھیں تفصیلی شناسائی کا موقع نہیں مل سکا۔

اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ غیر اسلامی افکار نے انھیں انتہائی شدت سے متاثر کیا اور وہ ان کے نزاعِ لا شعور میں جڑیں بٹھائیں اور بعد میں جب انھوں نے کسی مسئلہ کے متعلق اسلام کا موقف متعین کرنا چاہا تو یہ غیر اسلامی فکری یکایک لا شعور سے شعور میں اس طرح جلوہ گر ہوئیں گویا پہلی مرتبہ ان کا اُن پر (اقبال پر) انکشاف ہو رہا ہے اور جہاں تک شرارت کی بنا پر وہ خود اپنے اس ذہنی عمل کا تجزیہ نہ کر پائے۔

یہ چیز خصوصیت سے ان کی فکرِ زمان میں نمایاں ہے اور اس کا ایک اجمالی خاکہ ذیل میں پیش کیا جا رہا ہے۔
واللہ التوفیق

۱۔ مسئلہ زمان کی اہمیت

علامہ کا خیال ہے کہ زمان و مکان کا مسئلہ مسلمانوں کے لیے زندگی اور موت کا مسئلہ ہے، چنانچہ "غیبات" میں فرماتے ہیں:

"IN THE HISTORY OF MUSLIM CULTURE ON THE OTHER HAND, WE FIND BOTH IN THE REALM OF PURE INTELLECT AND RELIGIOUS PSYCHOLOGY, BY WHICH TERM I MEAN HIGHER SUFISM, THE IDEAL, REVEALED IS THE POSSESSION AND ENJOYMENT OF THE INFINITE. IN A CULTURE WITH SUCH AN ATTITUDE, THE PROBLEM OF SPACE AND TIME BECOME'S A QUESTION OF LIFE AND DEATH".

SIX LECTURERS, p. 184

لیکن اسلام کی چودہ سو سال کی دینی و فکری تاریخ کسی طرح بھی اس خیال کی تائید نہیں کرتی۔ غالباً یہ اہمیت مغربہ یورپی تفکر سے متاثر ہونے کا نتیجہ ہے، کیونکہ مسلمانوں کے لیے کسی امر کے "زندگی اور موت" کا سوال ہونے کی یہی چند شکلیں ہو سکتی ہیں:-

- ۱۔ مسئلہ زیر بحث اسلامی تعلیم کا اصل الاصول ہو یا ۷
 - ۲۔ اس مسئلہ پر افراد ملت کو تیار و بندیا دار و رس کے مصائب جھیلنے پڑے ہوں یا
 - ۳۔ یہ مسئلہ اسلام اور کفر کے مابین فارق ہو۔
- (۱) اسلامی تعلیم کا اصل الاصول "توحید ربوبیت" ہے اور اسی محور کے گرد اس کی جملہ تعلیمات گردش کرتی رہتی ہیں۔ اسلامی اُئیڈیالوجی کی مدد سے یہی منشاء تخلیق ہے، یہی انبیائے کرام کی بعثت و دعوت کا مقصد رہا ہے اور اسی پر اسلام کی بنیاد قائم ہے۔

(الف) قرآن کہتا ہے کہ انسان کی تخلیق کا مقصد عبادت الہی ہے۔

"وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ" (فاریات - ۱۶)

میں نے جن اور آدمی اتنے ہی لیے بنائے کہ میری بندگی کریں

(ب) یہی نہیں، بلکہ جیسے انبیائے سابقین کا مقصد رسالت صرف دعوت توحید رہا ہے۔ قرآن کہتا ہے:

"وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنْهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ" (انبار - ۱۲۵)

(ادھر ہم نے تم سے پہلے کوئی رسول نہ بھیجا مگر یہ کہ تم اس کی طرف حق فرماتے کہ میرے سوا کوئی معبود نہیں تو مجھے کو پوجو) نوح علیہ السلام کے کربئی آخر الزماں تک تمام انبیائے ادوار انزم کا یہی مشن رہا ہے۔ نوح علیہ السلام بھی پیغام لے کر آئے تھے۔

"وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَقَالَ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ مَالِكُكُمْ مِنْ آلِهِ خذوا زِينَتَكُمْ لِمَا أَتَىٰكُمْ مِنَ الْمَقَامَاتِ" (اعراف - ۵۹)

جسے شک ہے نے نوح کو اس کی قوم کی طرف بھیجا تو اس نے کہا کہ اے میری قوم اللہ کو پوجو، اُس کے سوا تمہارا کوئی معبود نہیں اسے توحیدِ عبودیت کی دعوت اسلام کے بانی اول ابراہیم علیہ السلام دیتے رہے۔

”وَابْرَاهِيمَ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ“

(اور ابراہیم کو یاد کرو) جب اس نے اپنی قوم سے فرمایا کہ اللہ کو پوجو اور اس سے ڈرو

اور انبیائے سابقین کی یہی غیر متبدل تعلیمِ خدا نے ہرگز کے آخری رسول کے یہاں اپنے کمال کو پہنچ گئی۔

”يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ“

(اے لوگو! اپنے رب کو پوجو جس نے تمہیں اور تم سے انگوں کو پیدا کیا، یہ امید کرتے ہوئے کہ تمہیں پرہیزگار بنائے)

قرآن کریم کا تحفہ ہدایت اسی مقدس تعلیم سے شروع ہے۔ ذیل میں جن قرآنی آیات کے فہرست دیئے گئے ہیں انہیں پڑھئے اور غور کیجئے۔

بقرہ۔ ۱۹۲، ۲۵۵، آل عمران۔ ۶۲، ۱۸، ۶۲، انعام۔ ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۶۴، توبہ۔ ۱۲۹، عبود۔ ۱۳۲، ۱۳۳،

رعد۔ ۱۶، ۱۳۷، ابراہیم۔ ۵۲، حجر۔ ۹، نحل۔ ۲۲، اسراء۔ ۲۳، کہف۔ ۱۴، ۳۸، ۱۱۲، ص۔ ۳۶، حد۔ ۱۴، ۸،

انبیاء۔ ۲۵، ۲۹، حج۔ ۳، مومنون۔ ۵۲، ۱۱۱، ۱۱۷، قمران۔ ۴۳، ۴۴، شعراء۔ ۲۱۳، نمل۔ ۹۱، ۲۶۰، ۲۵، قشش۔ ۱۰، ۱۷،

۸۸، ۸۷، عنکبوت۔ ۲۹، روم۔ ۴۰، بقرہ۔ ۴، فاطر۔ ۱۳، صافات۔ ۱۱، ص۔ ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶

کا منکر ہے۔ نیز اسی جرم کی پاداش میں ہشام نے والی خراسان کو ہم بن معوان کے قتل کرنے کے لیے لکھا تھا لیکن اہل ہجر ان لوگوں کا اسوی مقام کے خلاف قروض و ہبات دیتا تھا

یا مثلاً عباسی خلیفہ مہدی اور اس کے بیٹے ہادی کے زمانہ میں زنداوقہ کی دادوگیر سنی میں آتی ہے۔ ان پر زندوقہ کا الزام تھا۔ لیکن یہاں بھی اصل وجہ سیاسی تھی۔ زنداوقہ "اعدائیت پسند" (NIHILISTS) تھے اور عرب حکومت کا تختہ الٹ کر عجمی (ساسانی) ملوکیت کا قیام اور محجوبیت کا احاطہ چاہتے تھے

یا محمود غزنوی کے زمانہ میں قرمیطوں کے خلاف دادوگیر (جس کے نتیجے میں فردوسی کو اپنی جگہ کادی کا صلہ مل سکا خود قرمیط کی امن سوز تحریک کا ریاں اور نہتے امن پسند جماع اور باشندگان ملک کا قتل عام نیز مشرق میں عباسی خلافت کا تختہ الٹ کر فاطمی (اسماعیلیہ مصر کے) اقتدار کے قیام کی کوشش کا مدخل تھا۔ اسی طرح تیور کے جانشینوں کا فرقہ حروفیہ کے خلاف یا شاہ عباس کا فرقہ نقطویہ کے خلاف دادوگیر پر اہتمام ان فرقوں کی امن سوز تحریک پسند یوں کے سدباب کے لیے تھا۔

عزیز مسلمانوں کی تاریخ میں کوئی واقعہ ایسا نہیں ملتا کہ کسی فرد یا جماعت کو زمانہ کے اقربا یا انکار کی بنا پر ہدف تعذیب بنایا گیا ہو۔ متکلمین زمانہ کے منکر تھے، مگر وہ مہدی کے زمانہ سے لے کر معتمد واثق کے زمانہ تک دہ بار خلافت پر چلے رہے۔ زمانہ کا سب سے بڑا قاتل ابو جکر محمد بن زکریا الرازی تھا جو زمانہ کو واجب الوجود ماننا تھا اور جس نے "حرانیت" کے احیاء کے نام سے قدیم "زروانیت" (یا زمانہ پرستی) کی تجدید کی تھی۔ مگر اس کی سوانح حیات شاید ہمیں اس بنا پر کبھی اُس کے خلاف کوئی تادیبی کارروائی نہیں کی گئی اور اگر کبھی اس پر سنی کی گئی تو صرف کیسا اور ہوس کے چکر میں۔ دوسرا بڑا مفکر شیخ بوعلی سینا ہے جس نے زمانہ کے مسئلہ کو سائنٹفک بنیادوں پر استوار کیا، مگر محض اس بنا پر کبھی اُس سے باز پرس نہیں کی گئی اور اگر وہ بھاگا بھاگا پھر آ تو محض اپنی شورش پسندانہ انقلابی مرکز میں کی بنا پر۔ (۳) اسلام اور کفر کے درمیان وجہ تفریق الشرب العزت کی وحدانیت اور نبی آخر الزماں کی رسالت ہے۔ ویسے فلسفیانہ خیالات میں تین مسئلے ایسے ضرور ہیں جن میں تکوین کی اجازت ہے۔ وہ تین مسئلے یہ ہیں۔

(الف) قدیم عالم کا عقیدہ

(ب) اس بات کا انکار کہ اللہ تعالیٰ کو جزئیات حادثہ کا علم ہے اور

(ج) حشر اجساد کا انکار

چنانچہ امام غزالی نے "مہانت الفلاسفہ" میں حکماء کے اُن مسائل کا ابطال کرنے کے بعد جن میں علمائے اسلام کو ان سے اختلاف ہے، لکھا ہے:-

"پس اگر کوئی کہے کہ تم نے ان (فلاسفہ) کے مذہب کی تفصیل تو بیان کر دی (اب یہ بتاؤ کہ) کیا تم اُن کے کفر اور اس شخص کے واجب القتل ہونے کا فتویٰ دیتے ہو جو ان (فلاسفہ) کے معتقدات کا عقیدہ رکھے۔ تو ہم کہیں گے کہ تین مسئلوں میں اُن کی تکفیر ناگزیر ہے:-

اولاً عقیدہ قدیم عالم اور اُن لوگوں کا یہ قول کہ ہمارے سب کے سب قدیم ہیں، ثانیاً ان لوگوں کا یہ قول کہ اللہ تعالیٰ کا علم جزئیات حادثہ کو محیط نہیں ہے اور

ثالثاً حشر جسمانی کا انکار۔

پس یہ تین عقیدے کسی طرح بھی اسلام کی تعلیم کے ساتھ ہم آہنگ نہیں ہیں۔ رہے ان مسائل ثلاثہ کے علاوہ دیگر مسئلے تو فلاسفہ کا مذہب ان کے باب میں معتزلہ کے مذہب کے قریب ہے اور جو کچھ ہم نے ان سے نقل کیا ہے، فرق اسلام میں سے کوئی نہ کوئی اس کا قائل ہے، سوائے ان مسائل ثلاثہ کے۔

بہر حال نہ تو اسلام کی تعلیم میں کوئی اشارہ ملتا ہے نہ اس کی سیاسی و فکری تواریخ میں کوئی ایسا حوالہ نظر آتا ہے جو مسئلہ زمان کے باب میں علامہ کی تاجمداً افراطی پہنچی ہوئی مبالغ نظر اندازی کے لیے وجہ جواز بن سکے۔ اس کے بعد علامہ کا یہ خیال کہ زمان و مکان کا مسئلہ مسلمانوں کے لیے زندگی اور موت کا مسئلہ ہے، کسی مزید تبصرہ کا محتاج نہیں رہتا۔

باجہ یہ سوال باقی رہتا ہے کہ پھر علامہ نے اس مسئلہ کو اس قدر اہمیت کیوں دی۔ اس کا جواب اقبال کا تصور زمان و مکان کے ناشر نے بدستور دیا ہے:-

”زمان و مکان کا تصور قدیم زمانہ سے بلند دماغ فلسفیوں کے غور و فکر کو دعوت بخشدیتا رہا ہے۔ ناممکن تھا کہ اقبال ایسا بلند دماغ فلسفی شاعر اس وادی کے طواف سے محروم رہتا۔“

چنانچہ ”مہرِ حاضر میں طبعیاتی و مابعد الطبعیاتی تفکیک کے اندر زمان و مکان کی اہمیت کے بارے میں مؤثر شملک لکھتا ہے:

"THE MOST FUNDAMENTAL CONCEPTIONS IN PHYSICS ARE THOSE

OF SPACE AND TIME ... THE EFFORTS OF PHYSICISTS HAVE ALWAYS BEEN DIRECTED SOLELY TO ALL THE SUBSTRATUM WHICH OCCUPIES SPACE AND TIME SPACE AND TIME WERE REGARDED, SO TO SPEAK, AS VESSELS CONTAINING THIS SUBSTRATUM AND FURNISHING FIXED SYSTEMS OF REFERENCE".

(HORTZ SHELECK: SPACE AND TIME IN CONTEMPORARY PHYSICS,

ایسا خیال ہوتا ہے کہ علامہ کو جو یورپی انداز فکر سے بے حد متاثر تھے اندیشہ تھا کہ یہ ”اہمیت مضطر“ مشرق میں جہاں سائنس اور طبیعیات نے ابھی اتنی ترقی نہیں کی، کچھ زیادہ درجہ اور اعتدال نہ سمجھی جائے گی۔ اس لیے انھوں نے بغیر کسی وجہ وجہ کے اس کے لیے ایک تاریخی توجیہ تراش لی، حالانکہ اسلام کی فکری و ثقافتی تاریخ کو مطالعہ اس اختراعی توجیہ کی کسی طور پر بھی تائید نہیں کرتا۔

۲۔ مسئلہ زمان کے حل کی انفرادیت کا دعویٰ

علامہ کا خیال ہے کہ ”حقیقت زمان“ اور ”مسئلہ تقدیر“ کی صحیح توجیہ سے تمام سابق متعین نامہ رہے ہیں اور اس طرح وہ اپنی انفرادیت کو ثابت و مقطر کرنا چاہتے ہیں کہ انھوں نے ہی قرآن کریم کے مطالعے سے اس پیچیدہ اور غامض مسئلہ کا حل دریافت کیا ہے، چنانچہ ”خطبات“ میں فرماتے ہیں:

"IT IS TIME REGARDED AS AN ORGANIC WHOLE THAT THE

QURAN DESCRIBES AS TAQDIR OR DESTINY - A WORD WHICH HAS BEEN SO MUCH MISUNDERSTOOD BOTH IN AND OUTSIDE THE WORLD OF ISLAM".

(SIX LECTURES, P.47)

لیکن غائبانہ قرآن کی زبان نہیں ہے بلکہ جرمن مفکرین اور قدیم ایرانی عرفانیوں کی زبان ہے۔ صرف نص و دعویٰ میں بلکہ دعویٰ کے الفاظ میں بھی علامہ کے پیش نظر جرمن مفکرین (بالخصوص اسپنگلر) تھے، کیونکہ تقریباً انہیں الفاظ میں اسپنگلر نے اس مسئلہ کی اہمیت پر زور دیا تھا:-

"THE PROBLEM OF TIME, LIKE THAT OF DESTINY HAS BEEN COMPLETELY MISUNDERSTOOD BY ALL THE THINKERS WHO HAVE CONFINED THEMSELVES TO THE SYSTEMATIC OF THE BECOMING".

(SINGLER: DECTINE OF THE WEST VOL.11. P.122)

بہر حال علامہ کے نزدیک "تقدیر" اور "زمانہ" ایک ہی چیز ہیں، چنانچہ مصنف "روح اقبال" نے لکھا ہے:-
"اقبال نے نزدیک زمانہ ہی کا دوسرا نام تقدیر ہے۔"

مگر علامہ کا یہ خیال اسپنگلر ہی کے خیال کی صراحت ہے، اگرچہ انہوں نے اسے اپنی ہی دریافت ظاہر کیا ہے۔
اسپنگلر کے الفاظ یہ ہیں:-

"THE PROPER, DESTINY AND TIME ARE INTERCHANGEABLE WORDS". (IBID, P.122).

۳۔ زمانہ کے وجود حقیقی کا احساس شدید

علامہ کا خیال ہے کہ زمانہ کے وجود حقیقی کے احساس شدید کا عقیدہ اسلام بلکہ قرآن کریم کی بنیادی تعلیم ہے، چنانچہ خطبات میں فرماتے ہیں:-

"HOWEVER THE INTEREST OF THE QURAN IN HISTORY ... HAS

GIVEN US ONE OF THE MOST FUNDAMENTAL PRINCIPLES OF HISTORICAL CRITICISM ... A FULLER REALISATION OF CERTAIN BASIC IDEAS REGARDING THE NATURE OF LIFE AND TIME. THESE IDEAS ARE IN THE MAIN TWO AND BOTH FORM THE FOUNDATION OF QURANIC TEACHING :-

1. THE UNITY OF HUMAN ORIGIN (AND)
2. A KEEN SENSE OF THE REALITY OF TIME".

(SIX LECTURE, PP. 194-196)

لیکن تاریخ شاہ ہے کہ اسلام (بالخصوص قرآن کریم) نے علم کے دیگہ صنم خیالی کی طرح زمانہ کو بھی "عابد

کی ایک مشق یہ ہے کہ زیادہ وقت نہیں دی۔ ادھر عرب کا سوز دلوں "ہراس و اہم کی تیج کنی کے درپے رہتا، جس میں شرک کا ذرا سا بھی احتمال ہو۔

پھر چونکہ عرب جاہلیہ نے محاسبہ آخری کی ذمہ داری سے بچنے کے لیے "دہر" کا ڈھکوسلا تراش لیا تھا یا غائبانہ ساسانی ایران کے بدعتی فرقوں سے بالواسطہ اخذ کیا تھا، اس لیے قرآن کریم نے اس تصور "دہر" یا "زمان" کو نزدیک ٹھیکہ کا ایک کرشمہ قرار دیا اور اس کے اعتقاد پر سخت سرزنش فرمائی۔ اس کی تفصیل کچھ اس طرح ہے۔

اسلام کی بنیادی تعلیم "توحید ربوبیت" ہے جس سے بے اعتنائی (شرک) کو وہ کسی طرح نظر انداز نہیں کر سکتا۔ پھر "توحید عبودیت" کے تقاضوں سے عہدہ برآ ہونے کے لیے انسانوں کو ایک الہی الاصل ضابطہ ہدایت کی ضرورت ہے جو انھیں انبیاء مرسلین کے ذریعہ بھیجا گیا۔ اس دستور حیات پر عمل فرض ہے اور اس لیے انسانوں کو ایک دن اس فریضہ کی بجا آوری یا اس میں غفلت و کوتاہی یا اس سے بغاوت کی جوابدہی کے لیے اللہ رب العزت کے حضور میں حاضر ہونا ہے۔ اسلامی آئیڈیالوجی کے اندر اس کا نام "ایمان بالآخرت" ہے۔ اور یہی اعتقاد متبرقین عرب کو اسلام کی دعوت کے قبول کرنے میں سب سے گراں سنگ راہ نظر آتا تھا۔ اس لیے جب قرآن کہتا کہ بندوں کو مرے پیچھے دوبارہ زندہ ہو کر اٹھنا اور بارگاہ رب العزت میں اپنے اچھے برے اعمال کا جواب دینا ہے، تو پھر زندہ دوبارہ عرب کہہ دیا کرتے کہ ہماری زندگی تو اسی حیات دنیوی تک محدود ہے اور ہمیں دوبارہ زندہ ہو کر نہیں اٹھنا۔

اس کے بعد یہ سوال فطری تھا کہ اگر ایسا ہے تو یہ سنگ مار حیات و ممات ہی کیوں؟ کائنات کا خلاق غیر وحید تو اس قسم کی بے مقصدی رچنا نہیں متح سکتا۔ اس کا جواب یہ لوگ کچھ اس طرح دیتے کہ یہ سارا ہنگامہ مجوز و ناجوز ایک دوسرے موثر کی کار فرمائی ہے، جس کا نام "دہر" ہے، چنانچہ شہرستانی نے "کتاب الملل والنحل" میں لکھا ہے :-

"اعلم ان العرب اصناف : فمنهم معطلہ وہی اصناف : فسنم منهم انکروا الخلق وبعث والا عاده وقالوا بالبطع المحی والدھر المعنی وھم الذین اخبر عنھم القرآن المجید وقالوا ماھی الاحیاء الدنیا موت وخیو وما یھلکنا الا الدھر اشارہ الی الطباع المحسرة وقصو الحیاة واموت علی ترکبھا وتھلھا۔ فالجامع ھو بطع والمھلک ھو الدھر۔"

رجانا چاہیے کہ عرب (جاہلیہ) کے مختلف فرقے تھے، ان میں سے ایک "معطلہ" تھا۔ ان کی قسمیں مختصر : ن

میں سے ایک قسم خالق کائنات اور حشر و نشر کی ملکیتی اور اس بات کی قائل تھی کہ طبیعت زندگی بخشتی

والی ہے اور دہر فنا کرنے والا ہے۔ اسی فرقہ کے قول کو قرآن مجید دہراتا ہے : "اور بولے وہ تو نہیں مکر

یہی ہماری دنیا کی زندگی مرتے ہیں اور جیتے ہیں اور ہمیں ہلاک نہیں کرتا مگر زمانہ

جو اشارہ ہے طبائع محسوسہ نیز زندگی اور موت کے ان طبائع کی ترکیب اور تحلیل پر موقوف ہونے کی نزف

کر انھیں جمع کرنے والی طبیعت ہے اور ہلاک کرنے والا دہر۔)

لیکن قرآن زندہ دوبارہ عرب کے اس عقیدہ "دہر پرستی" پر بڑی سختی سے سرزنش کرتا ہے کیونکہ —

الف۔ آخرت کے عقیدہ سے جو ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں، یہ عقیدہ ان سے بچنے کا ایک بہانہ تھا،

ب۔ اللہ وحدہ لا شریک لہ وفعال لما یرید پر ایمان لانے کے بعد کسی دوسرے موثر کی کار فرمائی

براعتقاد، اسلام کی دعوت توحید کے سر اسرمانی ہے۔

ج۔ ”دہر پرستی“ کا عقیدہ ”مقد پرستی“ اور جبر و قنوطیت کا مسموم ہے، جس کے لیے ایران قدیم کی تاریخ شاہد ہے اور ہر چیز اسلام کی اجتماعی تعلیم کے لیے سبب قائل ہے۔ اسلام جسے اپنے پیغمبر سے دنیا کی امامت کا کام لینا تھا، انہیں اس تکلیف پہنچی مگر ایسی ہی کیے جو بڑھ سکتا تھا۔ لہذا اس نے زمانہ (یاد دہر) کو مخفی و مہلک سمجھنے یا منور ثنی الوجود ماننے پر سخت سرزنش فرمائی اور اس عقیدے کو زور و لیدگی و ہم و تخیل کی پیداوار بنایا۔ چنانچہ قرآن موعظہ عرب کے اس قول کے دہرانے کے فوراً بعد اس عقیدہ کی مخالفت اور اس کے مستعدین کی نادانی و جہالت کا اعلان کرتا ہے :-

”وَاللّٰهُمَّ بَدِّلْ لَكَ مِنْ عِلْمِ اَنْ لَّهُمَّ اَلَا يَظُنُّوْنَ“

(اور انہیں اس بات کا (قطعاً) کوئی علم نہیں (اور وہ یہ بات بے علمی سے کہتے ہیں) وہ تو نرے گمان دوڑاتے ہیں (اور اُنکے بچوٹا مک ٹوٹیاں مارتے ہیں))

اس معاتبانہ انداز سرزنش نے دہر اور زمانہ کے متعلق اسلام کا موقف متعین کر دیا چنانچہ علماء اسلام نے شروع ہی سے زمانہ یا دہر کو ایک غیر موثر مخلوق، بلکہ ایک ”امر اعتباری“ قرار دیا۔

لیکن جب چوتھی صدی ہجری میں ابو بکر محمد بن زکریا الرازی نے قدیم دہریت اور زروانیت کو نمانیت (قدما و ثمنہ کے عقیدے) کے نام سے زندہ کیا (تو چونکہ زمانہ کا تصور ہی کچھ اس قسم کا ہے کہ اس کے وجود کا اقرار اس کے واجب الوجود اور خدے کے مطلق ماننے کو مستلزم ہے) تو پھر حضرات متکلمین نے اس کا سرے ہی سے انکار کر دیا۔ چنانچہ ”شرح سواقف“ (الموقف الثانی، المصد الثانی، المقصد السابع) میں ہے ”انتم تصدقون ان لا یستحق المتکلمین ان یقولوا انکم اشیاء“

(مقدمہ ششم: انمول نے (یعنی متکلمین نے) زمانہ کے وجود حقیقی و خارجی کا بھی انکار کیا ہے)

اس کے بعد تقریباً ہزار نو سو سال تک یونانیت پسند فلاسفہ اور یونانیت بیزار متکلمین کے درمیان زمانہ کے حقیقی و غیر حقیقی ہونے کی بحث چلتی رہی۔ مگر انجام کار متکلمین ہی کا پلہ بھاری رہا اور آخری فلسفی کو بھی کہنا پڑا:

”لعمرو وجود الزمان لیثبہ ان یکون اصنعف انحاء الوجودات“

(ہاں زمانہ کا وجود ہی اس بات کے مشابہ ہے کہ وہ وجود کے معادتی میں سے ضعیف ترین مصداق ہے)

(منصف ہو)

غرض قرآن ہوا اسلام (مفکرین اسلام) سب ہی زمانہ کے وجود حقیقی کے منکر ہیں۔ اس کے حقیقت ”یا حقیقت مطلقہ“ ہونے کے احساس شدید کا کوڈ کر ہی گیا۔ خود علامہ کے استاد تاش جاب پروفیسر ایم خرب سابق صدر شعبہ فلسفی و پر و اس چائلز مسلم یونیورسٹی علی گڑھ اپنے مقالہ ”امیت زمانہ“ فرماتے ہیں :-

”میں زمانہ کی امانیت کو ماننا ہوں اور زمانہ کو حقیقت مطلق کے بجائے صرف عالم مجاز کا مصداق سمجھتا ہوں۔“

مگر علامہ نے زمانہ کو صرف وجود حقیقی (وجود خارجی) کے ساتھ متصف کرنے ہی پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ اُسے ”حقیقت

مطلقہ "قراردیا۔ خطبات" میں فرماتے ہیں :-

"A CRITICAL-INTERPRETATION OF THE SEQUENCES OF TIME AS

REVEALED IN OURSELVES HAD LED US TO A NOTION OF THE ULTIMATE
REALITY AS PURE-DURATION, IN WHICH THOUGHT, LIFE AND PURPOSE
INTERPENETRATE TO FORM AN ORGANIC UNITY. WE CAN NOT
CONCEIVE THIS UNITY EXCEPT AS THE UNITY OF A SELF - AN ALL
EMBRACING CONCRETE SELF - THE ULTIMATE PRINCIPLE OF ALL
INDIVIDUAL LIFE AND THOUGHT". (SIX LECTURES, P. 25)

اس پر تبصرہ فرماتے ہوئے پروفیسر ایم ایم شریف لکھتے ہیں :-
"میں نہیں سمجھتا کہ زمان کا تصور کسی صورت میں بھی حقیقت مطلق سے کوئی نسبت رکھتا ہے
میری نظر میں حقیقت مطلق ہمارے محدود فہم و ادراک سے ماوراء ہے۔"
بہر حال زمان کے وجود حقیقی (وجود خارجی) کا عقیدہ نہ تو اسلام کی تعلیم ہے اور نہ خود اکابر مفکرین روزگار ہی اس کے قائل ہیں۔
(چنانچہ خود علامہ نے اپنے استاد میک ٹیگرٹ (MAC TAGGART) کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ زمانہ کو غیر حقیقی
مانتے ہیں)

اس لیے پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ علامہ کے اس انداز فکر کا ماخذ کیا ہے؟
اس کا جواب بھی اسپنگلر کی "DECLINE OF THE WEST" مل جائے گا جو علامہ کے مطالعہ میں بہت زیادہ رہی تھی
اور جس سے تاثرات کی دوسری شہادتیں خطبات "سے مل سکتی ہیں، بالخصوص جو تھے خطبہ سے جو "اسلام کی ثقافت کے
بنیادی اصول" پر ہے۔ اسپنگلر نے زمانہ کے احساس شدید کو یورپی کلچر کا میز خصوصی قرار دیا ہے اور لکھا ہے :-

"AND, INDEED MAN HAS NEVER ... NOT EVEN IN THE CONTEMPORARY
CHINE OF THE CHOU PERIOD WITH ITS HIGHLY DEVELOPED SENSE OF
ERAS AND EPOCHS - BEEN SO AWAKE AND AWARE, SO DEEPLY
SENSIBLE OF THE TIME AND CONSCIOUS OF DIRECTION AND FATE AND
MOVEMENT AS HE HAS BEEN IN THE WEST".

(SPINGLER - DECLINE OF THE WEST, VOL. I, P. 133)

ابھی علامہ کو اصرار تھا کہ یورپی ثقافت کی ہر مہم خود بخوبی اور اس کے ہر مہمہ میز خصوصی کو جس طرح بھی ہو سکے سہہ میں نہایت
کیا جائے اس لیے انھوں نے اسپنگلر کے اس اہتمام بازمانہ "کو جسے وہ مغرب کی تہذیب حاصرہ کا لٹرا، عقیدہ سمجھتا تھا، قرآن کی
بنیادی تعلیم بنادیا، حالانکہ قرآن حکیم سے اس کی تائید ہوتی ہے اور نہ کسی معسر قرآن یا کسی بھی عالم دین کے قول سے۔

۴۔ زمانہ اور تقدیر

علامہ نے زمانہ کو "تقدیر" کے مترادف قرار دیا ہے، چنانچہ "روح اقبال" کے مصنف نے لکھا ہے :-

”اقبال کے نزدیک زمانہ ہی کا دوسرا نام تقدیر ہے۔“

اسی طرح ڈاکٹر منی الدین نے ”اقبال کا تصور زمان و مکان“ میں لکھا ہے :-

”اصل زمان کو قرآن کریم نے وحدت اور یکیت قرار دے کر تقدیر کے نام سے موسوم فرمایا ہے۔ تقدیر محض زمان کا نام ہے جب کہ اس کو امکانات کے ظہور سے پہلے دیکھا جائے۔ تقدیر محض زمان کا نام ہے جبکہ اس کو توازن کے قید و بند سے آزاد کر دیا جائے۔ یہ وقت جو تقدیر سے بے حقیقی ہے اور تمام استنباط کی جان ہے۔“

خود علامہ نے ”جاوید نامہ“ میں ”روح زمان (زروان) کی زبان سے کہلوایا ہے :-

بستہ ہر تند بیر با تقدیر من ناطق وصامت ہمہ پنجیر من
اس کی توفیق میں ”روح اقبال“ کے مصنف نے لکھا ہے :-

”جاوید نامہ میں اقبال نے جہاں اپنے آسمانی سفر کے آغاز کا ذکر کیا ہے، وہاں وہ زمان و مکان کی روح زروان سے ملاقات کا حال بیان کرتا ہے۔ روح زمان و مکان اقبال کو عالم علوی کی سیر کے لیے لے جاتی ہے۔ باتوں باتوں میں زروان حیات و تقدیر کے اسرار بھی شاعر پر کھول دیتی ہے۔ وہ کہتی ہے کہ میں نہاں بھی ہوں اور ظاہر بھی، زندگی بھی ہوں اور موت بھی، دوزخ بھی ہوں اور جنت بھی، پیاسے بھی کرتی ہوں اور پھر پیاس کو بجھاتی بھی ہوں۔ سارا جہاں میرے تسلیم میں امیر ہے۔“

بستہ ہر تند بیر با تقدیر من	ناطق وصامت ہمہ پنجیر من
پنچ اندر شاشی بالذمن	مرفک اندر آشیال بالذمن
دائرہ از پر طاق من گرد و نہال	ہر فراق از فیض من گرد و نہال
ہم عتبے ہم خطابے آدم	تشنہ سازم ناشر ابے آدم
من حیاتم من عمام من نشور	من حساب دوزخ و فردوس خود

یہ تو شاعر از خیالات ہیں۔ مگر علامہ اپنی سنجیدہ فلسفیانہ تفکیر میں بھی زمانہ اور تقدیر کی عینیت کے قائل تھے، چنانچہ مصلحتاً یہ کہتے ہیں :-

"IT IS TIME REGARDED AS AN ORGANIC WHOLE THAT THE

QURAN DESCRIBES AS TAQDIRS OR DESTINY".

(IQBAL SIX LECTURES, P.)

مگر علامہ کا یہ خیال بھی جسے وہ اپنی اور کچھ نکل دریافت بتاتے ہیں، اسپنگل ہی سے منسوب اس نے Decline of the
عصر کا میں لکھا ہے

THE PROPER DESTINY AND TIME ARE INTERCHANGEABLE WORDS".

علامہ نے ”خطبات“ میں ایک دوسرے مقام پر لکھا ہے :-

TIME REGARDED AS DESTINY FORMS THE VERY ESSENCE OF THINGS"

زمانہ کے مبداء اولین کائنات ہونے کے خیال پر تبصرہ تو اگے آ رہا ہے۔ لیکن علامہ کا یہ خیال کہ زمانہ اور تقدیر عین دیگر ہیں، ایران قدیم کی "زرواہیت" کی صدائے بازگشت ہے جو غالباً علامہ تک اسپنگلر کے توسط سے پہنچی تھی۔ اسپنگلر نے لکھا ہے :-

"AND THUS IT COMES ABOUT THAT IN THE FOLLOWING CENTURIES TIME ITSELF AS VESSEL OF FATE IS BY PERSIAN MISTICISM IS SET ABOVE THE LIGHT OF GOD, AS ZARVAN AND RULES THE WORLD CONFLICT OF GOOD AND EVIL. ZARVANISM WAS THE STATE RELIGION OF PERSIAN IN 438 - 457).

(SPINGLER: DECLINE OF THE WEST, VOL. II, P. 238)

"AND IT WAS JUST AS AT THE TIME OF THE DECISIVE COUNCILS OF EPHESUS AND CHALCEDON THAT WE FIND THE TEMPORARY TRIUMPH OF ZARVANISM (431 - 457) WITH ITS PRIMACY OF DIVINE WORLD COURSE (ZARVAN AS HISTORICAL TIME) OVER THE DIVINE SUBSTANCES MAKING A PEAL OF DOGMATIC BATTLE".

(IBID, VOL, II, P. 256).

عرض زمانہ کے "تقدیر" ہونے کا عقیدہ ایران قدیم میں غالب تھا جو "مزداہیت" (زروشتی بحیثیت کے بگاری مذہب قرار پانے کے بعد شروع کے ساسانی بادشاہوں کی کوشش سے دب گیا تھا۔ لیکن ساسانی حکومت کے عہد زوال میں دوسری فاروقی مرکز قوتوں کی طرح اس نے پھر سر اٹھایا، چنانچہ کرسٹن سین "ایران بعد ساسانیان" میں لکھتا ہے :-

"زردانی عقائد جو ساسانیوں کے عہد میں مروج تھے، اس زمانہ میں جبر کا عقیدہ پیدا کرنے میں معاون ہوئے جو قدیم مزداہیت کی روح کے لیے کم قابل تھا۔ عدائے قدیم جو اہورامزدا اور اہرمز کا باپ تھا، نہ صرف زمانہ نامہ و دو کا نام تھا، بلکہ "تقدیر" بھی وہی تھا۔

اسی طرح ارٹن ہوگ چوتھی صدی مسیحی کے ایک مسیحی عالم و مناظر تھیوڈور مصیصی کی شہادت نقل کرتے ہوئے

لکھتا ہے :- "ON THE SAME MATTER THEODOROS OF MOPSESTIS, WRITES AS

FOLLOWS : ACCORDING TO THE FRAGMENTS PRESERVED BY THE POLIHISTOR PHOTIOS (BIBLIOTH 81): IN THE FIRST BOOK HIS WORKS ON THE DOCTRINES OF THE MAGI SAYS, HE PROPOUNDS THE KEFARIOUS DOCTRINES OF THE PERSIANS, WHICH ZARASTRADES INTRODUCED, VIZ. THAT ABOUT ZAROUNM, WHOM HE MAKES THE RULER OF THE WHOLE UNIVERSE AND CALLS HIM DESTINY".

لیکن علامہ اقبال نے اس مجموعی الاصل زردوانی عقیدہ کو اسلام اور قرآن کی طرف منسوب کر دیا جو قدیم "زردوانیت" "زروام" (زردوان) کو دنیا کا مطلق العنان حاکم قرار دیتی تھی۔ اس کی توضیح مزید علامہ نے "جاویدنامہ" میں "زردوان" (یا بقول معنی "روح زمان و مکان) کی زبان سے بیان کرائی ہے۔

۵۔ زمانہ کے مبداء اولین کائنات ہونے کا تصور

علامہ زمانہ کو کائنات کا مبداء اولین سمجھتے تھے، چنانچہ "جاویدنامہ" میں "روح زمان و مکان" کی زبان سے کہلاتے ہیں۔
آدم وافرشتہ در بندن است عالم شش روزہ فرزند من است
ہر گھڑے کر شاخ می چینی منم ام ہر چیزے کہ می بینی منم
لیکن یہ محض ان کی شاعرانہ جدت طرازی ہی نہیں تھی، بلکہ سنجیدہ فلسفیانہ اور منطقی خیال بھی تھا اور اس انوکھے خیال کے لیے ان کا دعویٰ تھا کہ یہ قرآن حکیم کی تعلیم ہے:-

"TIME REGARDED AS DESTINY FORMS THE VERY ESSENCE OF THINGS.

AS QURAN SAYS: GOD CREATED ALL THINGS AND ASSIGNED TO EACH

ITS DESTINY". (SIX LECTURES, P. 67)

مگر علامہ کے اس دعوے کی تائید قرآن کریم سے نہیں ہوتی، علامہ کو آیت کریمہ
"وخلق کل شیء فقدسہ تقدر"۔

میں "تقدیر" سے التباس ہوا ہے کہ یہ متعارف "تقدیر" ہے، حالانکہ یہاں یہ فعل "قدر" کا مفعول مطلق واقع ہوا ہے۔
لیکن علامہ کو اپنے ایک دیرینہ محبوب عقیدے کے اثبات کے لیے ایک قرآنی سہارے کی تلاش تھی اور انھوں نے کسی نہ
کسی طرح اسے اس مفعول مطلق "تقدیر" میں ڈھونڈ لیا۔

بہر حال علامہ کا یہ عقیدہ کہ زمانہ مبداء اولین کائنات ہے، قدیم زردوانیت سے ماخوذ ہے۔ علامہ کی رسائی اس
عقیدہ تک غالباً اسپینگر کی
آجی گئی۔ لہذا انھوں نے اسے اپنی فکر زمان کی اساس بنالیا۔

ایران قدیم میں بعض لوگ زمانہ کو اور بعض مکان کو مبداء اولین کائنات سمجھتے تھے، چنانچہ کرمن میں "ایران
بعدہ سامانیان" میں لکھتا ہے:-

"اور متکے باب گاتھا (یا سنا ۳۰-۳۱) میں روح خیر اور روح شر کے متعلق لکھا ہے کہ وہ دو ابتدائی
رو میں ہیں جن کا نام تو امان اعلیٰ ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ زرتشت نے ایک قدیم حراصل
کو جو ان دونوں روحوں کا باپ ہے، تسلیم کیا ہے۔ ارسطو کے ایک شاگرد یوڈیو کی ایک روایت

کے مطابق جہاں منشیوں کے زمانہ میں اس خدائے اولین کی نوعیت کے بارے میں بہت اختلاف تھے۔ بعض اس کو مکان (تھو اش بزبان اوستائی) سمجھتے تھے اور بعض اس کو زمان (زر واز بزبان اوستائی و زر ووان یا زر ووان بزبان پہلوی) تصور کرتے تھے۔ بالآخر دوسرا عقیدہ غالب آیا اور اس عقیدہ کو متعز پرستوں نے بھی اختیار کر لیا۔

(ایران بعد ساسانیان صفحہ ۱۶۵-۱۶۶)

بلکہ غالباً قدیم آریائی اقوام میں بھی یہ عقیدہ رائج تھا، چنانچہ مارٹن ہوگ لکھتا ہے:-

THE FIRST GREEK WRITER WHO ALLUDES TO IT IS DAMASEIUS.

IN HIS BOOK ON PRIMITIVE PRINCIPLES (125TH P.384 ED. KOPP)

HE SAYS: THE MAGI AND THE WHOLE ARYAN NATIONS CONSIDER AS

EUEMOS WRITES SOME SPACE AND OTHERS TIME AS THE UNIVERSAL

CAUSE OUT OF WHICH THE GOOD GOD AS WELL AS THE EVIL SPIRITS WERE SEPERATED".

(MARTING HAUG: ESSAYS ON THE SACRED LANGUAGE, WRITINGS

AND RELIGION OF THE PARSIS)

بعد میں اس خیال کو ایس ایگزنڈر کی "SPACE, TIME AND DEITY" سے مزید تقویت ملی۔ ایگزنڈر کی یہ کتاب علامہ کے مطالعہ میں خاص طور سے رہی تھی اور انھوں نے اس کے مرکزی خیال کو نقل بھی کیا ہے، چنانچہ "خطبات" میں ایک جگہ فرماتے ہیں:-

"THE INTERPENETRATION OF THE SUPER-SPATIAL HERE AND

SUPERETERNAL NOW IN THE ULTIMATE REALITY SUGGESTS THE MODERN

NOTION OF SPACE-TIME, WHICH PROFESSOR ALEXANDER, IN HIS

LECTURES ON SPACE, TIME AND DIETY REGARDS AS THE MATRIX OF

ALL THINGS (SIX LECTURES, P. 191)

یہ حال ایگزنڈر نے لکھا ہے:-

"IN TRUTH, INFINITE SPACE-TIME IS NOT THE SUBSTANCE,

BUT IT IS THE STUFF OF SUBSTENANCES -- SPACE-TIME IS THE

STUFF OF WHICH, ALL THINGS, WHETHER AS SUBSTANCES OR UNDER

ANY OTHER CATEGORY ARE MADE". (S. ALEXANDER SPACE, TIME AND

DEITY VOL.I, P.172).

ایگزنڈر دوسری جگہ لکھتا ہے:-

"SPACE AND TIME HAVE NO REALITY APART FROM EACH OTHER,

BUT ARE ASPECTS OR ATTRIBUTES OF ONE REALITY SPACE - TIME OR
MOTION. THIS IS THE STUFF OF WHICH ALL EXISTENTS ARE
COMPOSED". (IBID VOL. II, P. 428).

علامہ جس انداز میں پروفیسر ایس ایگنر نڈر کا خیال نقل کیا ہے، اُس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اُس سے بیزاریا
اس کے منکر نہ تھے، بلکہ اس میں ایک طرح کی تصویب ہی نظر آتی ہے۔
عرض "زمانہ کے ماہیت اشیا" ہونے کا تصور زردوانی الاصل ہے، جس کا سرگرم مبلغ عہد حاضر میں پروفیسر
ایس ایگنر نڈر ہے۔ انھیں مصادر سے علامہ نے "اُم ہر چیز سے کہ می بینی منم" کا تصور اخذ کیا ہے۔ اسلام اور قرآن
حکیم سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔

۶۔ زمانہ کے موثر فی الوجود ہونے کا عقیدہ

علامہ اقبال نے "بال جبریل" کے اندر "مسجد قرطبہ" کا افتتاح زمانہ کی عظمت سے کیا ہے :-
سلسلہ روز و شب نقش گردانات سلسلہ روز و شب اصل حیات و مہمات
اسی طرح "جاوید نامہ" میں زردوان کی "جباری و قہاری" کا نغمہ الاپا ہے :-

گفت زردوانم جہاں را قاہر ہم فہانم از نگہ ہم ظاہر
اس سے زیادہ گرم گفتاری کے ساتھ "پیام مشرق" کے انوعہ نوئے وقت "میں زمانہ کی زبان سے کہلاتے ہیں :-
چگلی و تیموری شے زغبہ ارمن ہنگار از رنگی یک جستہ شہر ارمن
انسان و جہان ادا ز نقش و نگار من خون جگر مرداں سماں بہار من
من آتش سوزانم من روزگار من

لیکن زمانہ کی جباری و قہاری یا اُس کے موثر فی الوجود ہونے کا عقیدہ اسلام کی بنیادی تعلیم کے منافی ہے۔
جو "لاموثر فی الوجود الا اللہ" کی تلقین کرتی ہے۔ عرب جاہلیہ البتہ دہر کو کائنات میں متصرف مانتے تھے، مگر قرآن کریم نے
اُن کی اس بدعقیدگی کو گمان فاسد اور ذرویدگی و ہم و تخمیل کا نتیجہ قرار دیا اور فرمایا :-
"وَاللّٰهُمَّ بِنِّ لَكَ مِنْ عِلْمِكَ هُمْ لَا يَظُنُّونَ"۔

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ علماء اسلام متفقہ طور پر زمانہ کے "نقش گردانات" ہونے کے منکر ہیں چنانچہ امام نووی نے "شرح
صحیح مسلم" میں لکھا ہے :-

"و اما الدهر الذي هو الزمان فلا فعل له بل هو مخلوق من جملة خلق الله"۔

(ربا دیر جو زمانہ ہے تو اس کا کائنات میں کوئی فعل اور تصرف نہیں ہے۔ وہ محض اللہ تعالیٰ کی مخلوقات
میں سے ایک مخلوق ہے)

ہاں زمانہ کے متصرف فی اکائنات ہونے کا یہ عقیدہ جس نے علامہ کی ان نظموں میں غیر معمولی حرارت پیدا

کر دی ہے، قدیم ایرانی زردانیت سے ماخوذ ہے جو ”زردان“ (یا زمان) کو کائنات کا حاکم اعلیٰ قرار دیتی تھی۔ تھیوڈور مصیسی کی شہادت ابھی پیش کی جا چکی ہے کہ

"THE NEFARIOUS DOCTRINE OF THE PERSIANS WHICH ZARASTRADE INTRODUCED, VIZ THAT ABOUT ZAROUAH, WHICH HE MAKES THE RULER OF THE WHOLE UNIVERSE".

اور یہی عقیدہ عرب جاہلیہ نے شمالی مغربی ایران کی معاصر زندیقانہ تحریکات سے اخذ کیا تھا اور اسی کی بنا پر وہ ”دہر“ کو کائنات میں متصرف مانتے اور خصوصیت سے اسے ”معنی و مہلک“ سمجھتے تھے اور کہتے تھے :-
 ”ماہی الاحیاء تنال دنیا نموت و تحیٰ و ما یہلکنا الا اللہ۔“
 مگر اسلام نے اسے سختی سے ممنوع قرار دیا۔ لیکن علامہ اسے پھر سے زندہ کرنے پر مصر ہیں۔

۷۔ زمانہ کے پیراہن یزدال ہونے کا تصور

علامہ نے ”مسجد قرطبہ“ میں زمانہ کو ذات باری عز اسمہ کی ”قبا“ قرار دیا ہے
 سلسلہ روز و شب تار حریر و درنگ جس سے بنائی ہے ذات اپنی قبائلی صفات
 اس سے زیادہ وضاحت کے ساتھ انھوں نے ”نوائے وقت“ میں زمانہ کی زبان سے کہلایا ہے :-

من مسموت انسانم پیراہن یزدانم
 لیکن یہاں بھی فکر اقبال کا ماخذ قرآن و حدیث نہیں ہے، نہ اسلام کی تعلیم ہے، کیونکہ تمام مفکرین اسلام بالاتفاق ذات باری تعالیٰ کے زمانی ہونے یا ”افقی زمان میں واقع ہونے“ کے منکر ہیں، جس طرح وہ اسے مکان اور جہت سے منزہ جانتے ہیں۔

سوال یہ ہے کہ پھر یہ نکتہ آفرینی انھیں کس طرح سوچیں۔ اس کے جواب کے لیے ہمیں ان کتابوں کی ورق گردانی کرنا پڑے گی جو خصوصیت سے ان کے مطالعہ میں رہی تھیں۔ ان میں سے ان کی ایک پسندیدہ کتاب پروفیسر ایس ایلگزنڈر کی ”SPACE, TIME AND DEITY“ ہے، جس کے اندر مصنف نے ذات باری تعالیٰ کو زمان و مکان میں ملفوف گردانا ہے، چنانچہ وہ لکھتا ہے :-

"GOD'S BODY IS NOT SPACELESS, NOR TIMELESS, FOR IT IS SPACE TIME ITSELF. HIS DEITY IS LOCATED IN AN INFINITE PORTION OF SPACE-TIME AND IT IS IN FACT ESSENTIALLY IN PROCESS AND CAUGHT IN THE GENERAL MOVEMENT OF TIME."

۸۔ زمان حقیقی یا ”دوران خالص“ کا تصور

علامہ اقبال کے یہاں تفکر زمان کا آغاز ۱۹۱۳ء کے بعد سے ہوتا ہے اور یہ باور کرنے کے کافی وجوہ ہیں کہ

اس سے پہلے انھوں نے اس مسئلہ کو درخور غور و فکر نہیں سمجھا تھا۔ وہ اپنی اس تفکیری سرگرمی میں برگسان سے متاثر ہوئے تھے، جس کا نظریہ ”دوران خالص“ یا DUREE REELE نو فلاطونی فلسفی و مسیحیوں کی ”سردیت ثابتہ“ کی تجدید تھا اور د مسیحیوں اس نے تصور کے باب میں ساسانی عہد حکومت کے آخری زمانہ کی ”زروانیت جدیدہ“ کا رہین منت تھا مگر برگسان نے اس نظریہ کو مابعد الطبیعیاتی موثر گائیوں کا کھلونا بنانے کے بجائے اجتماعیات کے ایک اہم مسئلہ کی کلید بنایا اور اس کا یہی پہلو اقبال کو دل و جان سے بھانپا۔ اس طرح قدیم ایرانی و یونانی تفکیر زمراتی مختلف وسائل کے ذریعہ اقبال تک پہنچی۔ اس انتقال فکری کو تین مرحلوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:-

پہلا مرحلہ د مسیحیوں سے برگسان تک :-

سابق میں یوڈیوس کے حوالے سے ذکر ہو چکا ہے کہ کس طرح ایران قدیم میں ”زروانیت“ کا آغاز ہوا، مگر ساسانی عہد میں مزدائییت کے دباؤ سے جو ایران کا مملکتی مذہب تھی ”زروانیت“ کو شہر گمنامی میں پڑی رہی۔ البتہ جب ساسانی حکومت کے عہد زوال میں خناتق المرکز قوتوں کو سر اٹھانے کا موقع ملا تو زروانیت نے بھی توحید پرستی کے نام سے سر اٹھایا۔

چنانچہ ہوارٹ لکھتا ہے:- "IN THE TIME OF THE SARANIDES A MONOTHEISTIC TENDENCY

BECOMES CLEARLY APPARENT IN DISSIDENT SECTS, THE EXPRESSION

INFINITE TIME ZARVAN AKARANA WHICH IS FOUND IN LATER PART OF

THE AVESTA WAS USED AS THE BASIS FOR THE IDEA OF A SINGLE

COD SUPERIOR TO THE TWO PRINCIPLES. THIS DOCTRINE WAS KNOWN

TO THEODORUS OF MOPSUESTICA IN THE IV CENTURY OF OUR ERA AND

TO THE ARMENIAN WRITERS EZNIK AND ELESAEUS IN THE FIFTH

CENTURY".

(HUART. ANCIENT PERSIAN AND IRANIAN CIVILIZATION: P.171)

اس وقت کی ایرانی فکر میں زمانہ کے دو تصور ملتے ہیں ”زروان کنارگ“ (زمان ابدی لامحدود) اور ”زروان دیرنگ خدائے“ (زمان طویل التسلط)۔

اس زمانہ میں خیمز جیشیان نے ایٹھنر کے مدبر فلسفہ کو بند کر دیا اور تفل ڈلوادیا اور مدر سر کے نو فلاطونی فلاسفہ کو ملک بدر کر دیا۔ یہ لوگ د مسیحیوں کی سربراہی میں ایران پہنچے یہاں خسرو انوشیروان نے ان کا خیر مقدم کیا اور بڑے عزت و احترام سے اپنے یہاں رکھا۔ اس عرصہ میں د مسیحیوں کو ایرانی حکماء و مفکرین سے ملنے اور تبادلہ خیالات کرنے کا موقع ملا اور وہ ان کے آراء و افکار سے متاثر ہوا۔ یوں بھی نو فلاطونیت مشرقی افکار سے پہلے ہی بہت کچھ اثر قبول کر چکی تھی۔

بہر حال زمانہ کے جو دو تصور ”زروان کنارگ“ اور ”زروان دیرنگ خدائے“ جو اس وقت ایرانی فکریں سائد و رائج تھے د مسیحیوں بھی ان سے متاثر ہوا اور اس نے اس نئی تدقیق کے زیر اثر بقول اوڈم زمانہ کے تین مفہوم مقرر کیے: ”سردیت ثابتہ“ زمان سالی (جمادی) جو بالآخر اربعہ متصل میں رہتا ہے اور ایک تیسرا مفہوم جو ان دونوں

مغبولوں کے بین بین ہے۔
(تصور زمان کی یہ ترقی جو کبھی دو شکلیں اختیار کرتی ہے اور کبھی تین، یونانی و سریانی فلاسفے سے حکماء اسلام میں بھی منتقل ہوئی، چنانچہ ابولیمان بختانی نے اسے ”دہر مطلق“ اور دہر بلاضافہ میں تقسیم کیا تھا اور ابوعلی سینا نے ”سرد“ اور ”دندان“ میں)

دہر یا سرد کا کسی تصور شعوری یا غیر شعوری وسائل کے ذریعہ برگسان کے یہاں پہنچا چنانچہ
"LECTURES ON PLOTINUS کا مصنف ولیم رافٹ لکھتا ہے :-

”بیرن فان ہیوگل اس خوش آئند عقیدے کی طرف مائل ہے کہ دہر کے تصور میں برگسان کے

دوران خالص کا جزو نہ مضمحل ہے۔“
انجے جرم فلسفی فان ہیوگل کے متعلق لکھتا ہے کہ ان شدید مماثلتوں کی بنا پر اس کا خیال تھا کہ برگسان کی بددینا
یعنی ”دوران خالص“ فلاطینوس کے تصور ”سرد“ سے ماخوذ ہے۔ دوسری جگہ لکھتا ہے :-

”ہمیں یہاں اس چیز کا ایک دلچسپ مگر دھندلا سا تصور ملتا ہے جسے برگسان ”دوران خالص“ سے تعبیر کرتا ہے یعنی تعاقب و تداول جس میں کبھی تغیر نہیں ہوتا کیونکہ اس کے اجزائے ترکیبی مختلف انداز میں ایک دوسرے کے اندر متداخل کے ذریعے حل مل جاتے ہیں۔“

دوسرا مرحلہ برگسان کے یہاں :

یہ بات کسی مزید توضیح کی محتاج نہیں ہے کہ یونانی فلسفہ پر برگسان کی بڑی گہری نظر تھی اور اس لیے وہ آخر میں یونانی فلسفہ کی کرسی پر مایوسہ کیا گیا۔ لہذا وہ جس طرح دوران اول کے یونانی اہل الطبائع کے فلسفیانہ افکار پر نظر رکھتا تھا، اسی طرح دوران آخر کے نوفلاطونی حکماء کی کاوشوں سے بھی واقف تھا۔ وہ جس طرح حرکت کے باب میں زینو کے عمل سے واقف تھا، اسی طرح نوفلاطونیوں بالخصوص دمستیس کی فکر زمان کا بھی محرم راز تھا۔ اسی کے نتیجے میں ممانے زینو کے سلب جانے کے سلسلے میں اسے ”دوران خالص“ کے تصور کے بارے میں کچھ ایسا محسوس ہوا کہ گویا اس نے تصور کا اس پر اہام ہو رہا ہے۔ بعد میں اسے اس نے اپنی اُسنده تفکیک کی کلید بنالیا چنانچہ اس کے سوانح نگاروں انکوٹ روہی اور نیسی مارگریٹ پال نے اس کی سوانح حیات میں اس کے قیام کلیرمون کے ضمن میں لکھا ہے :-

"IT WAS AT CLERMONT FERRAND THAT ----- ONE DAY WHEN

TAKING HIS REGULAR WALK AFTER HE HAD LECTURED ON THE

ANTIMONIES IN REGARD TO MOVEMENT OF THE ELEATIC SCHOOL AN

INSPIRATION CAME TO HIM BRINGING THE MASTER IDEA OF HIS

WHOLE DOCTRINE THE IDEA OF DURATION.

لیکن جسے یہ لوگ INSPIRATION سمجھتے ہیں صرف لاشعور میں پڑے ہوئے ایک خیال کا فوری تذکرہ تھا۔ فلسفی

برگسان کا ذہن مختلف انداز سے تیزو کے قول یا خیال یا PARADOX کو من کرنے میں مصروف تھا اگر ایک ایسے دستویس کی مصروفیت ثابت ہو کہ یاد آگئی اور اس نے ایک حد تک اس محاورے کو یاد کر لیا تو اس کی تفصیل سمجھتے کا وہ کسی ذہنی جھٹکے کے تحت ادراک نہ کر سکا اور اسے ایک اہام یا وجدان یا INSPIRATION سمجھ لیا۔

صورت حال جو بھی رہی ہو برگسان نے اس نئے انگشاف یا باز دریافت کو محض باطنی یا طبیعتی قیاس و انداز کا کھلونا نہیں بنایا۔ اس نے اسے ایک مفید تر مصروفیت میں صرف کیا یہ مصروفیت "فلسفہ اختیار" کو مستحکم اور اپنا منطقی بنیادوں پر استوار کرنا تھا۔ اس کی تفصیل یہ ہے۔

پچھلی صدی میں اگر مشرقی "مقدور پرستی" کے واہمہ میں مبتلا تھا تو مغرب سائنس کی تاجدار بن چکی ہوئی ترقی کے باوجود میکینکی جبر و زوم یا DETERMINISM میں گرفتار تھا۔ کائنات ایک بندہ کے لئے نظام کا نام تھی جو علت و معلول کے ناقابل شکست زوال میں بکھڑا ہوا تھا۔ طبیعتی علوم اس خوش فہمی کا شکار تھے کہ وہ دیئے ہوئے معطیات سائنس سے مستقبل کی پیش گوئی کر سکتے ہیں۔ لیکن ڈارون کی ORIGIN OF SPECIES کی اشاعت کے بعد یہ خوش فہمی حیاتیاتی اور بعد ازاں نفسیاتی علوم کے دائرے میں بھی سراپت کر گئی۔ اس کا نتیجہ ایک شدید تقسم کے جبر و زوم کی شکل میں نکلا جہاں آزادی انتخاب اور حریت عمل بے معنی لفظ بن گئے۔

ابتداء یہ معطیات سائنس تین تھے۔ مکان، زمان اور مادہ۔ بعد میں مکان کے ابعاد نشہ اور زمان کے بعد واحد کو مجموعی طور پر ایک "مکانی-زمانی" حقیقت واحدہ کے "ابعاد اربعہ" میں بدل گیا جس کی چوڑی میں مادہ کی انفرادیت بھی گم ہو کر رہ گئی اور تمام مظاہر کائنات اور حوادث روزگار کو جوہر کا ضامن اسی "مکانی-زمانی" حقیقت کو سمجھ لیا گیا جس کے دائرہ عمل میں "غیر نامی کائنات" کے علاوہ "نفسیاتی کائنات" بھی رہا بند تھی۔

اس انداز فکر نے "حریت عمل" اور "ابادہ مختارہ" کو حرف غلط بنا دیا۔ مگر ایک صحت مند معاشرے کے لیے یہ بڑی ناپسندیدہ صورت حال تھی۔ اس لیے بنجیدہ مفکرین نے اس کی اصلاح کی کوشش کی۔ ان میں دو نام نمایاں ہیں۔ کانٹ اور برگسان۔ کانٹ نے "اختیار" یا FREEDOM کو THINGS-IN-THEMSELVES کے حریم قدس میں جا بٹھایا جس کے متعلق برگسان کا کہنا ہے۔

"WHOSE MYSTERIOUS THRESHOLD YOUR CONSCIOUSNESS CAN NOT CROSS"

خود برگسان نے اس قسمی کو دوران خامس کے ذریعہ سلجھایا جس کے متعلق اس کا خیال تھا کہ لایرون میں اس پر ابھام ہوا تھا۔ اس نے مل کو اس نے اپنی کتاب "ESSAI SUR LA DONNEES IMMEDIATES DE LA CONSCIOUSNESS" میں منظم طور پر پیش کیا۔ وہ اس کے مقدمہ میں لکھتا ہے۔

"THE PROBLEM WHICH I HAVE CHOSEN ... IS THE PROBLEM OF

FREE WILL. WHAT I ATTEMPT TO PROVE IS THAT ALL DISSCUSSION BETWEEN THE DETERMINIST, AND THEIR OPPONENTS IMPLIES A PREVIOUS CONFUSION OF DURATION WITH EXTENSITY OF SUCCESSION WITH SIMULTANITY, OF QUALITY WITH QUANTITY; THIS CONFUSION

ONCE DESPELLED, WE MAY PERHAPS WITNESS THE DISAPPEARANCE OF THE OBJECTIONS RAISED AGAINST FREE WILL, OF THE PROBLEM OF FREE WILL ITSELF. TO PROVE THIS IS THE OBJECT OF THE THIRD PART OF THE PRESENT VOLUME, THE FIRST TWO CHAPTERS, WHICH TREATS OF THE CONCEPTIONS OF INTENSITY AND DURATION HAVE BEEN WRITTEN AS AN INTRODUCTION TO THE THIRD.

(BERGSON: TIME AND FREE WILL, PREFACE PP XXIII XXIV)

اسی طرح جب اُس پرفرائنس کے مذہبی حلقوں کی طرف سے مادہ پرستی کا الزام لگایا گیا تو اس نے اپنی تصانیف ہی کی مدد سے اپنی مذہبیت نوازی کا ثبوت دیا اور خاص طور سے اس کتاب یعنی "TIME AND FREE WILL" کے بارے میں لکھا:-

"NOW THE CONSIDERATIONS SET FORTH IN MY ESSAI SUR LA

DONNESS IMMEDIATELY RESULTS IN BRINGING TO LIGHT THE FACT OF FREEDOM".

بہر حال برگسان مسئلہ اختیار کو "دورانِ خالص" کے تصور پر قائم کرتا ہے، چنانچہ تیسرے باب کے آخر میں پہلے تو وہ کہتا ہے کہ "اختیار" کی توجیہ اس امر پر موقوف ہے کہ ہم زمانہ کا کونسا تصور منتخب کرتے ہیں: زمانہ منقطع کا یا زمانہ سائل (جاری) کا؟

"EVERY DEMAND FOR EXPLANATION IN REGARD TO FREEDOM

COMES BACK, WITHOUT OUR SUSPECTING IT TO THE FOLLOWING QUESTION:

CAN TIME BE ADEQUATELY REPRESENTED BY SPACE? TO WHICH WE ANSWER: YES IF YOU ARE DEALING WITH TIME FLOWN, NO, IF YOU SPEAK OF TIME FLOWING

(BERGSON: TIME AND FREE WILL, P.211).

اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ "اختیار کا تعلق زمانہ سائل سے ہے۔"

"NOW THE FREE ACT TAKES PLACE IN TIME WHICH IS FOLLOWING AND NOT IN TIME WHICH HAS ALREADY FLOWN. FREEDOM, IS THEREFORE A FACT, AND AMONG THE FACTS, WHICH WE OBSERVE THERE IS NON CLEARER (IBID P. 221).

آخر میں کہتا ہے کہ مسئلہ اختیار کے اثبات میں جو دو تئیں مضمحل ہیں وہ اس وجہ سے پیدا ہوئی ہیں کہ ہم "دوران" (خالص)

کو انہیں اوصاف سے متصف کرنا چاہیے ہیں جو امتداد سے متعلق ہیں اور اس طرح امتیاز کے تصور کو ایسی زبان میں تعبیر کرتے ہیں جو بالید اور غیر متوافق ہے۔

"ALL THE DIFFICULTIES OF THE PROBLEM AND THE PROBLEM ITSELF, ARISE FROM THE DESIRE TO ENDOW DURATION WITH THE SAME ATTRIBUTES AS EXTENSIVITY, TO INTERPRET A SUCCESSION BY A SIMULTANEITY, AND TO EXPRESS THE IDEA OF FREEDOM IN A LANGUAGE INTO WHICH IT IS OBVIOUSLY UNTRANSLATABLE". (IBID, P. 221)

"THE PROBLEM OF FREEDOM HAS THUS SPRUNG FROM A MISUNDERSTANDING ... IT HAS ITS ORIGIN IN THE ILLUSION THROUGH WHICH WE COMPARE SUCCESSION AND SIMULTANEITY, DURATION EXTENSIVITY, QUALITY AND QUANTITY".

اس طرح برگسٹن نے بڑی حد تک "مسئلہ زمانہ" کی گتھی کو سلجھایا۔ اس نے یہ کتاب مشہور میں لکھی تھی، مگر اس کتاب کو اور اسی طرح اس کی دیگر تصانیف کو عالمی شہرت بخشے ۱۹۵۰ء کے بعد تفسیر ہوئی جبکہ اس کی CREATIVE EVOLUTION نظریہ عام پر آئی اور اس نے فکری دنیا سے خراج تحسین وصول کیا۔ اس غیر معمولی مقبولیت کا نتیجہ تھا کہ ۱۹۵۸ء میں ایف۔ ایل پوگسن نے برگسٹن کے مقالے "شعور کے قریبی معنیات" یا "ESSAI SUR LA DONNEE" کا نام سے انگریزی میں ترجمہ کیا۔ TIME AND FREE WILL کا IMMEDIATES DE LA CONSCIOUSNESS ایف۔ ایل پوگسن کا ترجمہ TIME AND FREE WILL علامہ اقبال کی نظر سے بھی گذرا۔ چونکہ اس کا مرکزی خیال "آزادی انتخاب" اور "ارادہ مختار" کا اثبات تھا اور علامہ بھی اس کی حمایت میں تھے اس لیے انھوں نے اس فلسفہ و عمل کو ایک نعمت غیر مترقبہ سمجھا اور اس سے استفادہ کرنے میں کوئی تاخیر نہیں کی۔ یوں بھی قیام یورپ ہی کے زمانہ سے ان کی شاعری کے موضوع کا رخ بدلتے لگا تھا اور بقول غلیظہ عبدالحکیم "اس وقت انہیں بے تاب کرنا شروع کر دیا تھا کہ اپنی پسماندہ اور دورافتادہ ملت کو بیدار اور ہشیار کریں، قوم میں خودی اور خودداری کا احساس پیدا کریں اور احساس کمتری کو مٹا کر اس کے خودی کے جنبے کو ابھاریں۔"

علامہ نے دیکھا کہ دنیائے قدیم و جدید کی پسماندہ اقوام کی طرح ان کی قوم میں بھی جذبہ و عمل کو شہی اور بلند و مستلک کا فقدان ہے اس لیے انھوں نے اس کے جذبہ و خودی کو ابھانے کے لیے اپنی شاعری اور فلسفہ کو وقف کر دیا۔

ترے دیا میں طوفان کیوں نہیں ہے خودی تیری مسلمان کیوں نہیں ہے
عبث ہے شکوہ و تفسیر بیزاں تو خود تقدیر بیزاں کیوں نہیں ہے

لیکن علامہ نے صرف اسی وجہ پیش پر اکتفا نہیں کیا۔ انھوں نے اپنے پیغام عمل کی بنیاد ایک مستحکم اور پائیدار اساس

پر قائم کرنے کا ارادہ کیا۔ مسئلہ "جبر و اختیار" کی حقیقت جو بھی ہو مگر تاریخ کا فیصلہ ہے کہ قومیں اپنے دور و عروج میں علماء "اختیار" کی اور عہد زوال میں "جبر" کی قائل ہوا کرتی ہیں۔ اُن کی بلند حوصلگی اور شکستہ ہمتی علم کلام کی موٹنگائیوں سے بے نیاز ہوا کرتی ہے۔ اموی مظالم کے عہد میں سیدنا حسن بصریؒ کی "قدریت" اور یورش تاتار کے زمانہ میں مولانا رومؒ کی "حریت و اختیار" کی ترجمانی، اجتماعیات کے ہمد گیر قانون کا نتیجہ تھیں۔ لہذا مولانا رومؒ نے چھ سو سال پہلے جو کام شاعری سے لیا تھا، عہد حاضر میں علامہ اقبالؒ نے اپنے فلسفہ سے لیا اور اپنے پیغام عمل کی بنیاد "حریت عمل" اور "ارادہ مختار" پر رکھی۔

اس اساس و بنیاد کے لیے علامہ اقبالؒ نے برگسان نے خصوصی طور پر استفادہ کیا چنانچہ کثیر التعداد مفکرین روزگار میں سے توضیح زمان کے باب میں وہ صرف برگسان ہی کی تصویب کرتے ہیں اور فرماتے ہیں:-

"AMONG THE REPRESENTATIVES OF CONTEMPORARY THOUGHT

BERGSON IS THE ONLY THINKER WHO HAS MADE A KEEN STUDY OF THE

PHENOMENA OF DURATION IN TIME".

لہذا انھوں نے برگسان کے فلسفہ سے اُس کے تصور "دوران خالص" کو لے کر اپنے فلسفہ عمل کی اساس بنالیا۔ چنانچہ اقبالؒ اکیڈمی کراچی کے ڈائریکٹر بشیر احمد صاحب ڈار نے اپنے مقالہ "اقبال اور برگسان" میں لکھا ہے:-

"زمان کے ہاسے میں اقبال کا تصور بہ تمام و کمال برگسان ہی سے ماخوذ ہے اور اختیار کے مسئلہ پر یہ تینوں (مولانا روم، برگسان اور اقبال) ہم فواہیں۔"

برگسان نے اپنی کتاب "TIME AND FREE WILL" میں دوران خالص کی تہذیبی بدینہ طور کی تھی:-

WE CAN THUS CONCEIVE OF SUCCESSION WITHOUT DISTINCTION

AND THINK OF IT AS A MUTUAL PENETRATION, AN INTERCONNECTION

AND ORGANIZATION OF ELEMENTS, EACH ONE OF WHICH REPRESENTS

THE WHOLE AND NOT BE DISTINGUISHED OR ISOLATED FROM IT

EXCEPT BY THOUGHT. SUCH IS THE ACCOUNT OF DURATION WHICH

WOULD BE GIVEN BY A BEING WHO WAS EVER THE SAME AND EVER

CHANGING, AND WHO HAD NO IDEA OF SPACE.

(BERGSON: TIME AND FREE WILL P.101)

دوسری جگہ اس نے لکھا تھا:-

"WHAT IS DURATION WITHIN US A QUALITATIVE MULTIPLICITY"

WITH NO LIKENESS TO NUMBER AN ORGANIC EVOLUTION WHICH IS YET

NOT AN INCREASING QUANTITY; A PURE HETEROGENEITY WITHIN WHICH THERE ARE NO DISTINCT QUALITIES. IN A WORD, THE MOMENTS OF INNER DURATION ARE NOT EXTERNAL TO ONE ANOTHER".

(BERSON: TIME AND FREE WILL P. 226).

اور یہی منہاج اقبال نے اختیار کیا "چنانچہ خطبات" میں فرماتے ہیں:-

"A DEEPER INSIGHT INTO OUR CONSCIOUS EXPERIENCE SHOWS THAT BENEATH THE APPEARANCE OF SERIAL DURATION THERE IS TURE DURATION WHEREIN CHANGE CEASES TO BE A SUCCESSION OF VANISHING ATTITUDES, AND REVEALS ITS TRUE CHARACTER AS CONTINUOUS CREATION UNTOUCHED BY WEARINESS AND UNSEIZABLE BY SLUMBER OR SLEEP". (SIX LECTURES, P.)

علامہ اقبال نے سب سے پہلے اس مسئلہ کو "اسرار خودی" میں پیش کیا جسے غالباً ۱۹۱۳ء سے لکھنا شروع کیا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابھی برگسان کا اثر تازہ ہے اس لیے وہ بھی انہی کی طرح "دوران خاص" اور "پیمائشی" و "تسلسلی" زمان میں امتیاز کرتے ہیں۔ چنانچہ پروفیسر ایم ایم شریف نے اپنے مقالہ "ماہیت زمان" میں لکھا ہے:-

"اقبال بھی دوران خاص اور تسلسلی زمان کے درمیان اسی طرح فرق کرتے ہیں جس طرح برگسان نے کیا ہے اور وجوہ بھی یکساں ہیں۔"

برگسان کے نزدیک "اختیار" ایک حقیقت ثابتہ ہے۔ اس حقیقت ثابتہ کی نفی ہم اسی وقت کرتے ہیں جب زمان کو مکہ ان کے مماثل قرار دیتے ہیں اور اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ زمان کی مکانی اندازیں توجیہ کی جائیں۔

"IN WHATEVER WAY, IN A WORD, FREEDOM IS VIEWED IT CAN NOT BE DENIED EXCEPT ON CONDITION OF IDENTIFYING TIME WITH SPACE, IT CAN NOT BE DEFINED EXCEPT ON CONDITION OF DEMANDING THAT SPACE SHOULD ADEQUATELY REPRESENT TIME".

(IBID P. P. 230)

غرض جس طرح برگسان "پیمائشی زمان" (SERIAL TIME) کو "جلی" اور مکان کا "وہی ظل" قرار دیتا تھا اسی طرح اقبال بھی اسے "خطی" اور "کافرانہ انداز فکر" سمجھتے ہیں:-

در دل خود عالم دیگر نگر	اے امیر دوش و فرزا دگر
وقت داخل خطیہ پستداشتی	در گل خود ختم ظلمت کاشتی
فکر تو پیچید طول و نہار	باز با پیمانہ ریسل و نہار

131249

ساختی این رشتہ از زار و دوش گشتہ مثل بتاں باطل فروش
وقت مثل مکال گسترده امتیاز دوش و فردا کردہ
اسے چوبورم کردہ از بتان خویش ساختی از دست خود زمان خویش

لیکن برگسان اور اقبال کے انداز فکر میں ایک بنیادی فرق ہے۔ برگسان جب ایک مرتبہ "DUREE REELE" کی اساس پر مسئلہ اختیار کی تو وجہ کو مستوار کر چکا تو پھر اس نے اپنی تفکیر کے سمند بادیمیا کی نگاہ میں لے کر علامتوں سے اس بادیمیا کے لیے مطلق انسان چھوڑ دیا۔ یہی نہیں بلکہ اس نے نظریہ "دوران خاص" کے باب میں جس برگسان کے وہ رہن احسان تھے، اسی برگسان پر نکتہ جینی فرماتے ہوئے۔

"I VENTURE TO THINK THAT THE ERROR OF BERGSON CONSISTS

IN REGARDING TIME AS PRIOR TO SELF TO WHICH ALONE PURE

DURATION IS PREDICTABLE"

(IQBAL SIX LECTURES, P.75)

مگر ان کی یہ گرفت سنجیدہ مفکرین روزگار کے یہاں کچھ زیادہ درخور اعتنا نہیں سمجھی گئی چنانچہ ایم۔ ویسٹر ہاؤس نے اس پر تبصرہ فرماتے ہوئے لکھا:۔

"اقبال برگسان پر متعجب ہیں کہ اس نے خودی کو زمان پر سبقت دی ہے لیکن میں نہیں سمجھتا کہ برگسان پر

یہ اعتراض وارد ہو سکتا ہے۔"

بہر حال روح زمان و مکان کی دلکشی سے علامہ اقبال اس درجہ مسحور ہوئے کہ اسپینگر اور لیگنڈر کے زیر اثر انھوں نے اسی راستہ کی رہ نور دی شروع کر دی جس پر چل کر ساسانی دور کے زروانی مفکر آخر کار "مقدور پرستی" کے قائل ہو گئے تھے۔ حالانکہ اسی "مقدور پرستی" کے امتیضات ویز کینی کا بیڑہ اٹھا کر وہ چلے گئے تھے کہ —

عجبت ہے مشکوہ تقدیر یزداں تو خود تقدیر یزداں کیوں نہیں ہے

ہاں ہمہ اس جذبے کی داد نہ دینا بڑی بیداد ہو گا جس کے تحت اسلام پسند اقبال نے اس خطرناک واوی میں قدم رکھا۔ وہ اعلیٰ کلمہ اسلام کے جذبہ سے سرشار تھے اور اسی کی تبلیغ و اشاعت کے لیے وہ ملت مرحومہ کو بلند حوصلگی کی روح سے برآمد بنا چاہتے تھے۔ ایک مردہ قوم کو زندہ کرنا آسان نہیں ہے لیکن انھوں نے اسے بھی ممکن کر دکھایا۔ ان کا یہ جذبہ رفقِ ہند ہزار ستائش ہے۔ ہر چند کہ جو راستہ انھوں نے اختیار کیا وہ انتہائی خطرناک بلکہ حد درجہ گمراہ کن تھا۔

بہر حال جو اقبال غیر شعوری طور پر زروانیست کی ترجمانی کر رہا تھا، حقیقتاً وہی اقبال تھا جو اپنی قویوں میں حکم پیدا کرنے کے لیے سعی و کوشاں تھا۔ اس کا کمال یہی تھا کہ —

در کئے جام شریعت در کئے سندان عشق ہر ہوسنا کے ندانہ جام و سندان باختم

(نثر و نظر ۱۳/۱۹۹۳ء)

علامہ اقبال اور تالیف زمان

اسلام کی چہار دہ صد سالہ فکری تاریخ میں سوائے فرقہ حرانہ کے (جس کے موقف کی تجدید سیر کی مدی ہجری میں مشہور فلسفی طیب ابو بکر محمد بن زکریا الرازی نے کی تھی) اور کوئی "تالیف زمان" (Apocalypse of Time) کا قائل نظر نہیں آتا اور فرقہ حرانہ اسلام کے "ہفتاد و دو ملت" میں سے نہیں تھا۔ مگر چودھویں صدی میں اس انداز فکر کی علمبرداری علامہ اقبال نے اپنے زمری اور اپنی تمام ذہنی و فکری صلاحیتیں اس کی تبلیغ و اشاعت کے لیے وقف کر دیں۔

اقبال نظرآ "مرد مومن" تھے۔ وہ ایک دیندار خاندان میں پیدا ہوئے اور بڑے دین پسندانہ ماحول میں پرورش پائی خدا پرستی بچپن ہی سے ان کی فطرتِ ثانیہ بن چکی تھی اور اسی فطری اسلام پسندی نے شہد طفلی میں ان سے کہلوایا تھا:-

موتی سمجھ کے شان کز کی نے جڑ لے قطرے جبین پہ تھے عرقِ انفعال کے
اسی جذبے نے یورپ کے لادینی ماحول سے سیزا کر کے ان سے کہلوایا تھا:-

مزدہ لے پیمانہ برادرِ خرمستان حجاز بعد مدت کے ترے دیوانوں کو آیا ہے خوش
پھر یہ غوغا ہے کہ لاسانی شراب خانہ ساز دل کے ہنگامے سے مغرب کی کئی آخر خوش
اور اسی انکانِ محکم پر ان کا خاتمہ بالآخر ہوا:-

محیطِ برساں خلیش را کردی ہمدست دیگر یاد ز سیدی تمام بولہبی است
اسی جذبہ کا نتیجہ تھا کہ وہ زندگی بھر علاء دین اسلام کے لئے کوشاں رہے اور تاریخ کا یہ

ظہیم عجوبہ ہے کہ اسی جذبہ کی تسکین کے لئے انھوں نے "تلازمان" کا سہارا لیا۔ اس کی تفصیل تو آگے آئے گی مگر یہاں اجمالاً اتنا کہہ دینا ضروری ہے کہ غلام نے اس عقیدے کا ابتدائی آئینہ برگسان کے "دوران خالص" (Durée réelle) سے لیا تھا مگر اس کی ٹیکس الیگزینڈر کی کتاب "Space, Time and Reality" سے پڑھ کر کی اور جو کسر رہ گئی تھی اس کی تلافی آپنگلر کی "آخلاق انحراف" (Decline of the West) کے ذریعہ ایرانی زردانیت سے واقفیت حاصل کر کے کی۔

ان پے پے فکری تاثرات کے نتیجے میں انجام کار ان کے ذہن میں یہ بات راسخ ہو گئی کہ زمانہ ہی "حقیقت مطلقہ" یا "Ultimate reality" ہے یا سیرہ سادے لفظوں میں "زمانہ ہی خدا ہے" (نعوذ باللہ منہ) اور یہ وہ خیال ہے جہاں تک برگسان بھی اپنی فلسفیانہ آزادی رائے کے باوجود جس کے لئے وہ فرانس کے مذہبی حلقوں میں الحادہ بیداری کے ساتھ متہم تھا [پہونچنے کی جرات نہ کر سکا۔ مگر غلام کی مطلق العنان تخیل انھیں یہاں تک لے پہونچی۔ یہی نہیں بلکہ اسی جرات و ندائے کافقدان ان کی نظر میں برگسان کی سب سے بڑی کوتاہی تھا جیسا کہ وہ "خطبات" میں فرماتے ہیں:-

"میں یہ خیال کرنے کی جرأت کرتا ہوں کہ برگسان کی غلطی زمان خالص کو ذات

پر مقدم سمجھنے میں مضر ہے کیونکہ صرف اسی کے ساتھ دوران خالص محمول بنا یا جاسکتا ہے۔"

بہر حال وہ (۲۸-۱۹۲۹) کے دوران میں زمانہ کے "حقیقت مطلقہ" ہونے کے بڑی شدت سے قائل ہو چکے تھے چنانچہ "خطبات" (الہیات اسلامی کی تشکیل مبدیہ) میں نیشے تہ "جس طرح ہم اپنی ذات میں زمان کے توابع و تسلسل کا ادراک کرتے ہیں اس

کی تنقیدی توجیہ اس بات کی جانب ہماری رہنمائی کرتی ہے کہ حقیقت مطلقہ کو دوران خالص تصور کریں جس کے اندر علم حیات اور مادہ (فکر حیات اور مقدم) ایک ٹکسے

کے ساتھ گھل مل کر ایک متکم وحدت کی شکل اختیار کر لیتے ہیں اس وحدت کا تصور ہم صرف اسی حیثیت سے کر سکتے ہیں کہ یہ ایک ذوات کی وحدت ہے۔ ایک برہم محیط قائم بذات ذوات۔ جو تمام انفرادی (جوتی) افکار اور حیات کا سرچشمہ ہے۔

بائیں ہندوؤں کی دیرینہ اسلام پسندی اس خیال میں مانع تھی۔ لہذا موجودہ عیسوی صدی کے تیسرے عشرہ میں انھیں اس بات کی تلاش ہوئی کہ اس نئے تصور کے لئے اسلامی فکر میں کہیں سند مل جائے۔ بدقسمتی سے چند کوتاہ فکر اجاب نے علامہ کی یہ خواہش بھی پوری کر دی اور انھیں بتایا کہ نہایت تصور نہ صرف عربی مدراس میں زیر درس معقولات ہی کی اعلیٰ کتابوں میں موجود ہے بلکہ حدیث کی کتابوں میں بھی ہے جو ایک مرد مومن کے لئے واجب الایمان ہیں۔ مگر علامہ سید سلیمان ندویؒ کے اس درجہ عقیدت مند تھے کہ ان سے اس نئے خیال کی تصویر کرائے بغیر اپنا نام نہیں چاہتے تھے۔ ادھر سید صاحب نے جو اس ہنگامہ وادی کے کبھی رہ نہ ہوئے تھے، غافیت خاموشی ہی میں سمجھی۔ مگر علامہ نے اس خاموشی کو ”تصویب“ سمجھ لیا اور پھر جو اس نکری بیزار روی کے قلم نام پیدا کار ہیں غوطہ لگایا تو آخر تک اسی گرداب میں ہاتھ پاؤں مارتے رہے اور ساحل نجات تک رسائی آخر تک ممکن نہ ہو سکی۔

پھر کیف علامہ نے مکتب گرامی مورخہ ۷۔ مارچ ۱۹۲۵ء کو لکھا تھا۔
 یہ شمس باز غریب درامیں جہاں زمان کی حقیقت کے متعلق بہت سے اقوال نقل کئے ہیں، ان میں ایک قول یہ ہے کہ زبان خدا ہے۔ بخاری میں ایک حدیث بھی اسی مضمون کی ہے لا تسبوا اللہ ص ۱۰۰ کیا حکماء اسلام میں سے کسی نے یہ مذہب اختیار کیا ہے۔ اگر ایسا ہو تو یہ بحث کہاں سے ملے گی؟
 آج اس خط کو لکھے ہوئے ۲۴ سال اور شائع ہوئے کوئی ۲۹ سال ہو رہے ہیں اور شائع بھی ہوا تو سید صاحب کی زیر ادارت۔ مگر نہ تو انہوں نے اس مسئلہ کے حل کرنے کی

کوشش کی اور نہ بعد میں کسی اور شایع یا نقاد نے اس کی تحقیق کی۔ رحمت فرمائی ہر من سید صاحب نے "اقبال نامہ" کے انہر اس خط پر یہ نوٹ دیا ہے :-

"اقبال مرحوم کو اس بحث سے بڑی دلچسپی تھی۔ میں نے اس پر لاہور میں انکی ایک تقریر بھی سنی تھی، انہر زمانے میں میرے دل میں علامہ ابن قیم کی تصانیف سے ایک حقیقت فہم میں آئی جس سے بڑی خوشی ہوئی، مگر افسوس کہ اس زمانے میں ہوم بیمار تھے۔ انتظار تھا کہ وہ تندرست ہوں تو ان کو سناؤں۔ مگر افسوس غر جڑکٹ گئی نخل آرزو کی

مجھے یقین ہے کہ وہ اگر اس کو سنتے تو ضرور خوش ہوتے "

معلم نہیں سید صاحب نے علامہ کے مکتوب مورخ ۷۔ مارچ ۱۹۲۸ء کا کیا جواب دیا۔ لیکن انہوں نے "اقبال نامہ" میں جو نوٹ دیا ہے، اس سے نفس سوال کے جواب پر کوئی روشنی نہیں پڑتی۔ یہ تو "اقبالیات" کا ہر طالب علم جانتا ہے کہ فلسفہ خودی کے علاوہ علامہ کو مسند زبانہ بالخصوص "دوران خالص" سے بید دلچسپی تھی۔ مگر وہ تقریر کیا تھی جو سید صاحب نے لاہور میں اس موضوع پر علامہ کی زبان سے سنی تھی۔ ہم بجا طور پر توقع کر سکتے ہیں کہ سید صاحب کم از کم اس کے خط و خال سے تاریک کو ضرور واقف کر دیتے۔ رہا ان کا اپنا موقف جو انہوں نے ابن قیم جوزی کی تصانیف کے مطالعے کے نتیجے میں اختیار کیا تھا، کاش وہ اسے ہی نقل کر دیتے تاکہ یہ معلم ہو جاتا کہ ابن قیم کی توجہ ان توجہات سے مختلف تھی جو عام متکلمین و فلاسفہ نے بیان کی ہیں، یا نہیں۔

صاحب شمس باز غر "ملا محمود جو بیوری اور صاحب "صدرا" (صدر الدین شیرازی)

کا زمانہ گیارہویں صدی ہجری ہے، مگر "تالذ زمان" کا قدیم ترین حوالہ اسلامی فکر میں سب سے پہلے چوتھی صدی ہجری میں ملتا ہے اور اس کا قائل تیسری صدی ہجری سے تعلق رکھتا تھا اس کی تفصیل تو آئندہ آئے گی۔ سر دست تہ علامہ کو جو کچھ بتایا تھا اذہ جس کی وضاحت انہوں نے سید

سلمان ندوی سے چاہی تھی۔ اس کی توفیق کی جارہی ہے۔

مسئلہ زمان کی تعبیر ایک جانب حکما (فلاسفہ) کے ہے اور دوسری جانب حضرات حکمین نے۔ مگر مسئلہ زیر بحث میں زیادہ اہم فلاسفہ کی تعبیر ہے۔

عام طور پر فلاسفہ (یا خصوصاً شیخ یونانی) کے زمانہ سے زمانہ کے باب میں اُمّی مذہب کے پیرو رہے ہیں جو ارسطو نے اپنایا تھا۔ اس مذہب کو قاضی عفیّ عنہ نے ”المہافت فی الکلام“ میں بدینطریق نقل کیا ہے۔

”والبعض ما ذهب اليه اس سطواند مقدس حركة الفلك الا عظم“
 (زمانہ کے باب میں مذاہب پنجگانہ میں سے) جو تھا مذہب وہ ہے جو ارسطو نے اختیار کیا تھا اور جس کی رو سے زمانہ فلک اُکلم کی حرکت کی مقدار کا نام ہے)
 بہر حال شیخ یونانی سیلنے زمانہ کے اس ارسطو پس تصور کو ”کتاب النجاة“ اس طرح واضح کیا ہے۔

”الزمان مقدس لاصلة المستديرة من جهة التقدير والتأخر لا من جهة المسافة“
 (زمان حرکت مستدیرہ کی مقدار کا نام ہے تقدم و تاخر کی جہت کے لحاظ سے نہ کے لمحاظ مسافت کے) مگر زیادہ روشن اشیر الدین ابهری کی تفسیر ہے:-

”الزمان مقدس الحركة“

(زمانہ مقدار حرکت کا نام ہے)

کیونکہ اشیر الدین ابهری کی ہدایہ اُنکے ہی عام طور پر اس میں فلسفیانہ تفکیر کی اساس رہی ہے۔ بعد کے متعدد علماء نے اس پر شرح لکھیں جن میں سے قبول عام و شرحوں کو حاصل ہوا۔ ان میں سے پہلی تو محقق روانی کے شاگرد میبزی نے لکھی تھی اور دوسری میر باقر و امام کے شاگرد صدر الدین شیرازی (علامہ مدنی) نے اور اسی لئے یہ دونوں کتابیں اپنے اپنے معنی کے نام پر ”میبزی“ اور ”مدنی“ کہلاتی ہیں۔

علامہ محمود جوہر ری نے فلسفہ میں ایک مستقل کتاب "شمس باز مرہ" کے نام سے لکھی جو کچھ دن پہلے تک نئی مدارس کے اندر فلسفہ و حکمت کے اعلیٰ نصاب میں مشمول تھی۔ یہ کتاب متن اور شرح کے مجموعہ کا نام ہے جو دونوں علامہ محمود کی تصنیف ہیں۔ متن کا نام "الحکمة البالغة" اور شرح کا نام "شمس باز مرہ" ہے۔ تین قسموں پر مشتمل ہے: القسم الاول منطقی میں، القسم الثاني طبیعیات میں اور القسم الثالث الہیات میں۔ ان میں سے قسم اول (حصہ منطقی) کا درس میں رواج نہیں ہے۔ قسم ثانی (حصہ طبیعیات) تین قسموں پر مشتمل ہے: - الفن الاول العلم الاجسام کی بحث میں، الفن الثاني فکییات کی، بحث میں اور الفن الثالث عنصریات کی، بحث میں۔

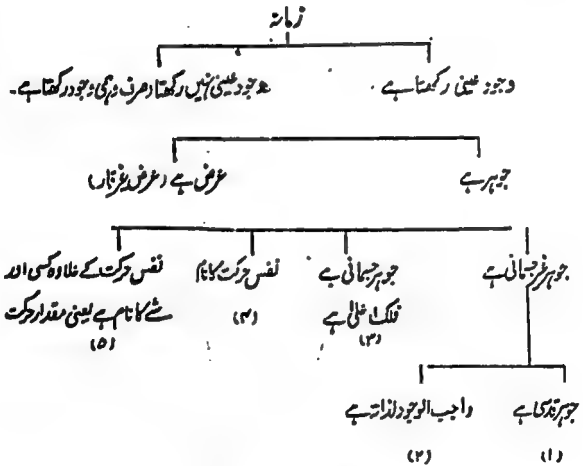
صدر ابو صدر الدین شیرازی کی "شرح ہدایتہ الحکمة" کا نام ہے (کاوا حصہ جوہر دس میں متداول ہے، طبیعیات کے پہلے نمبر "تالیم الاجسام" کی شرح پر مشتمل ہے۔ اس فن میں دس فیصلے ہیں جن میں سے آخری فصل "زمان" پر ہے۔ شارح (صدر شیرازی) نے اس فصل کو تین مطالب پر منقسم کیا ہے (۱) زمان کی ایت (۲) زمان کی ماہیت اور (۳) زمان کا مبدع (غیر مقطوع) (ابدایہ والنہایہ) ہونا لیکن انہوں نے ان مطالب ثلاثہ سے پہلے زمانہ کے باب میں مختلف مفکرین کے مذاہب گناے ہیں۔ فرماتے ہیں:-

"وقبل الخوض فی المطالب بنی ان یلیم ان الناس اختلفوا فی الزمان اختلفاً عظیماً، فمنہ من اثبت له وجوداً عیناً ومنہ من نفی وجودہ الابجسیم والمشتون لوجودہ: منهم من جعلہ جوہراً ومن جعلہ عرضاً والجا علون له جوہراً منهم من جعلہ جوہراً قد سیاً غیر جسمانی وخرقہ منهم زعمت انه الواجب الوجود لذاته ومنہم

ان مطالب ثلاثہ میں غور و فکر کرنے سے پہلے یہ جان لینا چاہئے کہ لوگوں نے زمانہ کے بارے میں کیا اختلاف کیا ہے:- بعض لوگوں نے اس کے لئے وجودی ثابت کیا ہے اور بعض نے اس کے وجود کی نفی کی ہے سوائے وہم میں ملخوئے ہونے کے جن لوگوں نے اس کے وجود (یعنی) کو ثابت کیا ہے ان میں سے بعض نے اسے جبرہ اور بعض نے عرض بتایا ہے جن لوگوں نے اسے جبرہ بتایا ہے ان

من جعلہ جوہراً جساماً تھو الفکا الا علی والیاء و
 لہ عزاً مناً اتفقوا نہ عرض غیر تار فصولاً نفس
 المحرکۃ او غیرھا فصل الفعیل المذہب
 (مندی مجتبیٰ صفحہ ۱۹-۱۹۶) ہے وہ (جوہر جاتی) فلک علی ہے۔ اور جن
 لوگوں نے اسے عرض بتایا ہے ان کا اس کے

”عرض غرقار“ ہرے لفظاں ہے (عرض غرقار)
 یا نفس حرکت ہے یا اس کے علاوہ اور کچھ ہے یہ زمانہ کے مذاہب کی تفصیل۔
 مندرجہ ذیل نقشہ سے ان مختلف مذاہب کی وضاحت ہو جائے گی۔



ان میں سے دوسرے مذاہب کی علامہ کرام اللہ دیکھی گئی تھی جب کہ انہوں نے سید صاحب کے
 نام اپنے مکتوب مورخہ ۱۰ مارچ ۱۹۲۵ء میں لکھا تھا:-

شمس باز نہ پا صدرا میں جہاں زمان کی حقیقت کے متعلق بہت سے اقوال نقل کئے ہیں،

ان میں سے ایک قول یہ ہے۔

”کر زمان خدا ہے“

”شمس باز نہ“ حکمت لبعیہ ہے۔ ملاحم و اس کی ترویج و تفصیل ارسطی کے انداز پر کرنا چاہتے تھے۔ تجویز یہ تھی کہ پہلا فن ”سماغ طبیعی“ پر ہو جس میں دو مقلد ہیں۔ دوسرے مقالہ کا تیسرا باب مباحث حرکت پر ہے۔ انھیں مباحث میں سے زمان، ”کا مسئلہ بھی ہے۔ اس مسئلہ کو اس کے متعلق کے ساتھ مصنف علیہ الرحمۃ نے مختلف فصول میں بیان کیا ہے پہلے شیخ بوعلی سینا کے انداز میں زمان کے وجہ کو ثابت کر کے مذہب مختار کے مطابق اس کی ماہیت کو متعین کیا ہے: پھر زمان کے ”ابداغ“ پر بحث کی ہے کہ اس کی ہدایت ہے نہ نہایت۔ وہ حادث ضرور ہے لیکن اس معنی میں اس کے ”محدث“ کو اس پر ”تقدم بالذات“ حاصل ہے نہ کہ ”تقدم بالزمان“ اس فصل میں انہوں نے میرا قدامد کے نظریہ ”حدث دہری“ پر ناقدانہ تبصرہ کیا ہے۔ زمان بزمسئلہ ”آن“ کی بحث ہے۔ اور پھر ایک مستقل فصل میں شیخ بوعلی سینا کے مذہب فی الزمان کے علاوہ زمانہ کے باب میں مفکرین اسلام جن اور مذاہب سے واقف تھے، انھیں نقل کر کے ان پر تنقید کی ہے۔ فرماتے ہیں:-

”قلت فصل: بکانت لهم فی الزمان
قبل نفعی الحکمة ظنون بتفریط افراط۔
فالمفردون فیہ منهم من نفاء راساً.....
..... واما المفردون فمتهم من جهة واجبا
لا متنازع العدم علیہ لذلک انہ لا امکان
لعدمہ بلیة علی وجودہ او بعدیة
عنه ولا یکنان الا بزمان“

میں کہتا ہوں فصل:- فلسفہ و حکمت کے پختہ
اور مکمل ہونے سے پہلے مفکرین زمانہ کے متعلق،
افراط و تفریط کے ساتھ گمان کیا کرتے تھے جو لوگ
اس باب میں تفریط سے کام لیتے تھے وہ دوسرے
سے اس کا انکار ہی کرتے تھے اور جنہوں نے افراط
سے کام لیا ان میں سے بعض مفکرین نے اسے واجب
قرار دیا کیونکہ اس پر عدم لذات مستغ ہے، اور نہ
اس کے مطلق الہیہ ہونے کی صورت میں،

اُس کا ہم اُس کے جود سے قائم ہے۔ اسی طرح (اُس کے طریق الوجود کی صورت میں) اُس کا ہم اُس کے جود سے متاخر ہے۔ اگرچہ وہ بطور اولیت و بعدیت یا تقدم و تاخر صرف زمانی ہی ہو سکتے ہیں۔ اس طرح اُسے معلوم جلتے ہوئے بھی موجود بنانا چاہئے گا جو متناقض بلذات قول ہے،

زمانہ کو واجب الوجود دلتے والوں کے قول کی تائید میں اسی قسم کی دلیل کا مسد دانے دی

تھی۔ فرماتے ہیں:-

اور اُن لوگوں کی دلیل، جن کا گمان ہے کہ زمانہ واجب الوجود دلالت ہے، یہاں تک کہ زمانہ کے عدم ذوق کے فرض کرنے سے محال لازم آتا ہے اور ہر وہ چیز جس کے عدم فرض کرنے سے محال لازم آتا ہو وہ واجب الوجود دلالت ہے، ہوتی ہے اس استدلال کا مقدمہ بڑی کو ضروری ہے۔ رہا مقدمہ صغریٰ تو اس کی مزید توضیح یہ ہے کہ اگر ہم زمانہ کے وجود سے پہلے اُس کا عدم فرض کریں یا اُس کے وجود کے بعد اُس کا عدم فرض کریں تو یہ یقیناً اور بعدیت، زمانی ہی ہوگی اور اس طرح اُس کے عدم فرض کرنے سے اس کا وجود لازم آئے گا۔ پس زمانہ کے عدم ہونے کی تجویز

و اما حجة من زعموا ان الزمان واجب الوجود لذاته فجهلوا ان الزمان يلزم من فرض عدمه لذاته احرى محال - وكل ما يلزم من فرض عدمه محال فهو واجب الوجود لذاته اما الكبير في نفس ذرية واما الصغرى فاختار فرضنا عدم الزمان قبل وجوده او بعد وجوده فكانت القبلية والبعدية زمانية فقد لزم من فرض عدمه فرض وجوده فتجوز العلم على الزمان متناقض:-

(صدا صفحہ ۲۰۰-۲۰۱)

متناقض بالذات ہے۔

اسی طرح ملامحمود نے مذکور العدد اجمالی دلیل کی تفصیل شرح بدیعہ کی ہے۔

”فاما الذين افسطوا قطائفه بطر و قاصراً
 بنفسه فمنهم من انا في القلوب جعله واجب
 الوجود..... فلذلك ان اتخذوا الياً واجب
 الوجود، انما وقعهم في هذه الورد الكلام
 ان الزمان لو فرض معدوماً كان عدمه
 قبليته على وجوده اول وجوده وفهم الازلية
 فيلزم وجود الزمان على تقدير فرض
 عدمه فكان عدمه مستلزماً له
 وما امتنع عدمه بالذات واجب وجوده“
 القبلية او العبدية ليست
 اورین لوگوں نے زمانہ کے باب میں افراط سے کام
 لیا ہے، ان میں سے ایک گروہ نے اسے ”قائم
 بنفسہ“ بتا دیا ہے۔ ان میں سے بعض نے تو یہاں
 تک مبالغہ کیا ہے کہ اسے واجب الوجود سمجھ لیا۔۔۔
 پس جن لوگوں نے اسے خدا سے واجب الوجود
 مانا ہے انہیں اس اندھیری گریز اب بھی اس (دلیل)
 نے ڈالا ہے کہ اگر زمانہ کو معدوم فرض کیا جائے تو اس
 کے عدم کو اس کے وجود کے ساتھ ”قبلیت“ یا
 ”بعدیت“ کا تعلق ہو گا اندر ”قبلیت“ یا ”بعدیت“
 صرف زمانی ہی ہوگی۔ پس زمانہ کے معدوم ہونے
 کو فرض کرنے کی تقدیر سے اس کا وجود لازم آئے گا۔
 اس طرح اس کا عدم ہونا متنع بالذات ہو گیا۔ اور
 جس کا عدم متنع بالذات ہو رہا ہے، اس کا وجود
 واجب ہو رہا ہے۔

لیکن ”تائید زمانہ“ کا مذہب اسلامی تشریح کوئی ذمہ دار اور سنجیدہ قائل پیدا نہ کر سکا۔ اور
 اس کے پیش مختلف دلائل و ضوابط گئے۔ اس کی تفصیل امام رازی نے ”المباحث المشرقیہ“
 میں دی ہے۔ بعد کے علماء میں سے ملامحدانے اس مذہب کے رد میں حسب ذیل دلیل
 دی ہے۔

”والجواب ان استعماله نحو خا من عدم (تائید زمانہ کی دلیل کا) جواب یہ ہے

لذاته لا تقتضي استناداً مطلقاً لعدم
 حاجب الوجود لذاته ما يستتبع عليه
 جميع احتمالات عدم لذاته والزم من لا
 ياتي لذاته ان لا يوجد أصلاً و اف
 اي لذاته ان يوجد كونه موجوداً
 عدم لذاته کے ارجحان ہونے کی کوئی خاصیت
 اس کے مطلقاً معدوم ہونے کی محتاج نہیں ہوتی
 حالانکہ واجب الوجود لذاته اس ہستی سے مراد
 ہے جس پر عدم لذت کے جملہ احوال و حیات محتاج نہیں
 ہوں۔ لیکن زمانہ لذات اس باسے سے تیار نہیں
 کرتا کہ وہ سرے سے پایا ہی نہ جائے ہر چیز
 کو وہ موجود ہونے کے بعد معدوم ہونے سے
 الیا کرتا ہو۔

اسی طرح کما محمود نے اس مذہب دینا قرآن کی روئی لکھا ہے :

والذی یزور مشبہتھما نہ یلزم وجود
 الزمان علی تقدیر فرض عدوہ اذا فرض
 العدم سابقاً علی الوجود لا حقاً لہ معنی
 اذا فرض علامہ تارۃ مع حدودہ آخری۔
 اما اذا فرض عدمہ مطلقاً لم یلزم من نفس
 ذلک وجودہ۔ فالمتبع یا نظر الی ذاتہ
 هو نموا لعدم المتما در مع الوجود لا نحو العدم
 المطلق فلا یستتبع علیہ مطلق العدم۔
 والواجب ما یستتبع علیہ مطلق العدم
 لا نحو منہ دون نحو
 (الشئ البازغ معدوم)
 جس بات سے ان کالمین تار زبان کا شبہ
 زائل ہو گیا ہے کہ زمانہ کو معدوم فرض کرنے کی
 تقدیر پر اس کا وجود ہی صورت میں لازم آتا ہے۔
 جبکہ عدم اس کے وجود سے سابق یا اس پر لاحق
 فرض کیا جائے یعنی ایک مرتبہ اس کا عدم فرض کیا
 جائے اور دوسری مرتبہ اس کے وجود کو فرض کیا
 جائے۔ لیکن جب اس کا مطلق عدم فرض کیا جائے
 تو اس فرض کرنے سے اس کا وجود لازم نہیں آتا۔
 پس اس کی ذات کے لحاظ سے جو استتبع ہے وہ
 ایسا عدم ہے جو وجود کے ساتھ ساتھ ہو نہ کہ
 عدم مطلق پس زمانہ کے لئے مطلق عدم مستغنی
 ہے۔ حالانکہ واجب اسے کہتے ہیں جس پر مطلق عدم

متفق ہونے کے عدم کی وجہ اس کا کو چھڑ کر کی ایک
نحو (جہت)

اس استدلال سے اس مذہب کی "مروجیت" یہی نہیں بلکہ خافت بھی متحقق ہو جاتی ہے
اور یہ بات یقینی ہے کہ اگر علامہ اس کے "مالک" کے ساتھ "ما علیہ" سے بھی واقف ہو جاتے
تو اس "تاریخ" کا خیال بھی دل سے نکال دیتے۔ مگر علامہ کے زمانہ میں کسی اور عالم کو ان کے
اس اضطراب ذہنی کا پتہ نہ تھا اور جن کو معلوم تھا۔

وہ ہم سے بھی زیادہ کثرتِ تیغ ستم نکلے

کا مصداق تھے۔

بہر حال علامہ جس اضطرابِ ذہنی میں مبتلا تھے، اس سے نجات پانے کے لئے ان کی
مگر انتخاب سید صاحب پر پڑی اور یہی ان کی بنیادی کتاب تھی۔ انہوں نے اپنے ملکہِ مثنوی
پر اپنے جذبہ عقیدتِ مفرطہ کو غالب آجائے دیل سید صاحب کا علم و تجربہ ان کا تاریخی مطالعہ، ان کا ادبی
ذوق ہر چیز اپنی جگہ مسلم۔ مگر

ہر مردے دہر کا رے

آخر تو سید صاحب اسی ادارے کے نمائندے تھے جہاں سے معقولات کو سب سے
پہلے دس نکالا جاتا تھا۔ مگر علامہ کی عقیدتِ مفرطہ نے اس نقطہ نظر سے کہیں انتخاب کے وقت انہیں
سوچنے نہیں دیا۔ پھر سید صاحب اپنی جگہ اس منفرد نوعیت کا تھا کہ اگر وہ خیر آبادی خاندان کے کسی استاد
سے بھی دریافت کرتے تو شاید وہ بھی علامہ کو مطمئن نہ کر سکتا۔ اس مسئلہ کا شافی جواب تو صرف
ذہبی علامہ روزگار مہیا کر سکتا تھا جس نے مشرق میں پہلی مرتبہ "development of
"metaphysics in persia" لکھی۔ مگر علامہ کی بنیادی بھول یہی تھی کہ

اسیچہ خود داشت ز بیگانہ تنہا می کرد

وہ کم و بیش چھ سال سید سلیمان ندوی سے استفادہ کی کوشش کرتے رہے، مگر نتیجہ

ڈھاک کے تین پات سے زیادہ نہ نکلا۔ کاش۔ فلسفہ عظیم کا بقیہ اور مسلمانوں کا عہد اسلام کی ما بعد
قی مگر عربوں کے علاوہ ایک جانب ان کے پیشرو یونانی اور ایرانی حکما کی تفکیر و سائنس سے
اور دوسری جانب ان کے (مسلمانوں کے) بعد آنے والے جدید فلسفہ کی مگر عربوں سے ان کے
صحیح پس منظر میں واقف تھا، اگر مختلف آئندہ سے نفس نفیس فکر انسانی کا ایک عظیم پائیزہ مرتب
کرتا تو چند بیسیرت ایمانی اور غلبہ دینی کی برکت سے ان غیر اسلامی افکار کے تسلیم میں نہ پھنس سکتے
پر تنبیہ کا اُسے اس علماء کی خاموشی کی وجہ سے کوئی موقع نہیں مل سکا۔

اس سے زیادہ تکلیف دہ مسئلہ حدیث "لا تسبیحوا للرب" کی اس محدود و دہریہ تاویل
کا تھا جو علامہ کو ان کے احباب نے بتائی تھی "ممدرا" و "شمس بازنہ" خیر معقولات کی کتابیں
ہیں، جن سے ناواقفیت کا ہند ایک حد تک قابل پذیرائی ہو سکتا ہے۔ مگر بخاری شریف
کو حدیث کی کتاب ہے، اس کے باب میں کسی کی تاہی کو قابل حق نہیں سمجھا جاسکتا۔

"حدیث" "لا تسبیحوا للرب" کے الفاظ مختلف روایات میں جو بھی رہے ہوں مگر اس کے معنی
میں کوئی اختلاف نہ تھا۔ علامہ کو دور کناروں، موز طلبہ بھی جانتے تھے کہ اس کے معنی ہیں:-

"دہر (زمانہ) کو برا مت کہو کیونکہ اللہ تعالیٰ ہی مقلب دہر اور حوادث روزگار کا قائل ہے"
یہ کوئی چالیس پچاس سال پہلے تک کی بات ہے۔ لیکن جب سے ملازم اقبال کے "خطبات"
شائع ہوئے ہیں، صورت حال بدلنے لگی ہے۔ انھوں نے فرمایا:-

This is why the Prophet said. "Do not vilify the time, for
time is God."

(یہی وجہ ہے کہ پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: زمانہ کو برا مت کہو، کیونکہ زمانہ خدا ہے)

۱۰۱ طرح دوسری جگہ فرمایا ہے:-

"The problem of time has always drawn the attention of
muslim thinkers and mystics. This seems to be due to the
Prophet's identification of God with (time) in a well known
tradition."

یہی موقف محدثین کرام کا تھا۔ کتب حدیث کے متون تو کچھ علی مدلول میں مرتب ہوئے
تھے مگر ان کی شرح و تعبیر یا زبانی ہوتی تھی یا کتب تفاسیر کے متن میں۔ چوتھی صدی ہجری میں ہم
فحول علما کو کتب حدیث کی شرح و ایضاد کرتے پاتے ہیں۔ ان میں ایک عظیم شخصیت امام غزالی
کی ہے۔ انہوں نے ۳۴۲ھ میں وفات پائی تھی، اپنی جلالت قدم کی بنا پر وہ چوتھی صدی ہجری
کے محدثین کے خاتمہ سے سمجھے جاسکتے ہیں۔ انہوں نے "سنن ابی داؤد" کی شرح "معالم سنن"
کے نام سے لکھی تھی۔ اس شرح میں وہ اس حدیث: "لا تسبوا محمدؐ ص" کی تاویل میں فرماتے ہیں:-

"قال الشيخ: تاذیل هذا الکلام
ان العرب اما كانوا يستبوتون الله صلی
انه هذا اللهم هم في المصائب والکوار
ويفيقون الفعل فيما ينالهم منها اليه ثم
يستبوتون فاعلها، فيكون مرجع السبب في
ذلك الى الله سبحانه اذ هو الفاعل لها.
فتقبل على ذلك لا تسبوا الله ص فان الله
هو الذي ص اى ان الله هو الفاعل لهذا
الامور التي تعيقونها الى الله ص -

شيخ نے فرمایا ہے: اس کلام کی تفسیر ہے کہ
ابی عرب: ہر کوئی کالیان دیا کرتے تھے کہ وہی
ان پر مصائب و بکالیف نازل کرتا ہے اور بکالیف
میں پہنچتی ہے اس کی طرف منسوب کرتے پھر
اسی کے فاعل کو کالی دیتے۔ اس صورت میں
گالی اللہ تعالیٰ ہی کی طرف لڑتی کیونکہ وہی
ابن مصائب و حوادث کا فاعل حقیقی ہے۔
اس پر کہا گیا کہ "لا تسبوا الله ص فان الله هو الذي
يعني الله تعالى هي ان الله هو الفاعل ہے محضین

(تم دہر کی طرف منسوب کرتے ہو۔)

محدثین کرام کا یہی مسلک بعد میں بھی رہا چنانچہ امام نوویؒ نے "شرح صحیح مسلم" کے
اندر اس حدیث کی تاویل میں لکھا ہے:-

"وسبب ان العرب كان مشا
ان نسب الله ص عند النيازل والموت
المصائب ان ذلة بهما ص موت ادم
اور اس کا سبب یہ ہے کہ عربوں کا دستور
تھا کہ وہ مصائب و حوادث کے وقت
(مستأثرت بڑھاپا یا مال کی برباد و غیر)

اور تلف مال او غیر ذلک فیقولون
یا خبیۃ الدھر ونحوہذا من الفاظ
سب الدھر فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم:
لا تسبوا الدھر فان اللہ هو الدھر
اے لا تسبوا فاعل: لنوازل فانکم
افا سبتم فاعلھا وقع السب علی اللہ
تعالیٰ لانہ هو فاعلھا ومنزلھا
(شرح صحیح مسلم لا اله الا اللہ جلد ۱ ص ۳۳)
بہر حال محدثین کرام کے نزدیک نہ تو اللہ دہر ہے، نہ دہر اللہ ہے اور نہ دہر یا زمانہ کو توحید
کائنات میں کوئی دخل ہے امام نووی نے اس آخری بات کو بھی صاف کر دیا ہے، یعنی محدثین باوجود
لغوی اختلافات کے بلا کسی استثناء کے زمانہ یا دہر کو توحید کائنات میں غیر مؤثر مانتے ہیں۔
”واما الدھر الذی هو الزمان فلا
فعل لہ بل هو مخلوق من جملة خلق
اللہ تعالیٰ“
رہا دہر جو زمانہ ہے تو اس کا کوئی فعل نہیں ہے۔
وہ تو اللہ تعالیٰ کی مجملہ دیگر مخلوقات کے
ایک مخلوق ہے۔

یہی نہیں بلکہ حدیث کے پورے متن ”فان اللہ هو الدھر“
میں ”دہر“ خبر نہیہ بلکہ خبر محذوف کا مضاف الیہ ہے چنانچہ امام نووی نے اس بات کو
بالکل صاف کر دیا ہے:-

”ومعنی فان اللہ هو الدھر اے فاعل
النوازل والحوادث وخالق الکائنات۔
اور ”فان اللہ هو الدھر“ کے معنی ہیں اللہ
تعالیٰ ہی، مصائب و حادثات کا فاعل اور کائنات
کا خالق ہے۔

جامع فقہاء کے مائتدے چوتھی صدی میں امام ابو بکر جصاص رازی اس باب میں قرار دیتے

جاسکتے ہیں۔ ان کی "احکام القرآن" آج بھی اپنے مومنوں پر حرف آخر سمجھی جاتی ہے۔ اس تفسیر کے اندر آیت کریمہ: "وَقَالُوا إِنَّمَا الْإِنشَاءُ لَنَا مَوْتٌ وَنَحْنُ أَوْعَايُكُمْ فَلَوْلَا إِذْ دَعَاكُمْ إِيَّاهُ يَوْمَ يَأْتِي سَاعَ الْوَعْدِ" کی تفسیر کے ضمن میں حدیث "لا تسبوا الدھر" کی تاویل میں فرماتے ہیں:

"طافه اهل العلم على ان اهل الربا احاديث كالوا ينسبون الحوادث المجعفة والبلايا النازلة والمعائب المتلفة الى الدھر فيقولون فعل الدھر ومنع بنا ديسيتون الدھر كما قد جرت عادته كثير من الناس بان يقولوا ساء علينا الدھر ونحو ذلك - فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا تسبوا فاعل هذه الامور فان الله هو فاعلها ومحدثها ، احكام القرآن لا امام جصاص للرازي: الجدل الثالث من بعد

اہل علم نے اس کی بڑی تاویل کی ہے کہ اہل رباہیت حوادث و بلایا اور معائب کو دھر کی طرف منسوب کیا کرتے تھے اور کہا کرتے تھے کہ دھر نے ہمارے ساتھ ایسا ایسا کیا اور پھر دھر کو گالی دیا کرتے تھے جیسا کہ بہت سے لوگوں کی یہ کہنے کی عادت ہو کر رہی ہے کہ ہمارے ساتھ دھونے بڑائی کی دھیرہ وغیرہ۔ تو جناب نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ان امور کے فاعل کو گالی مت دو کیونکہ ان کا فاعل اور پیدا کرنے والا اللہ تبارک تعالیٰ ہی تو ہے۔

میں نہیں بلکہ دفع دخل مقدم کے طور پر انھوں نے یہ بھی تصریح کر دی ہے کہ دھر اللہ تعالیٰ کے اسماء محسی میں سے بھی نہیں ہے جیسا کہ بعد کے ضعیفین و حکمائے متابعین نے درہم تراشی کی ہے۔ اور یہ صرف امام جصاص الرازی ہی کا قول نہیں ہے بلکہ انھوں نے مزید طر پر صراحت کی ہے کہ ان کے زمانہ (چوتھی صدی ہجری) تک علمائے اسلام میں سے کوئی شخص اس بات کا قائل نہیں تھا۔

"ولو كان مرفوعاً كان الدھر ما شاء الله تعالى" كذا في لسان حلق من المسلمين لا يسي الله بهذا الاسم

اور اگر مرفوع ہو تو ہمارے پیش پڑتا تو وہ اسمائے باری میں سے ہو تا مگر ایسا نہیں ہے کیونکہ مسلمانوں میں سے کوئی بھی اللہ تعالیٰ کو اس نام سے موسوم نہیں کرتا۔

البتہ پانچویں صدی ہجری میں اسپسین کے مشہور عالم ابن خزم سے دوسری حدیث آفرینوں کے ساتھ یہ حدیث بھی فرمائی کہ ”دہر“ کو باری تعالیٰ کے اسمائے حسنی میں محسوب کیا۔ مگر ابن خزم انہیں خرم کے انداز پر سوچنے والے حکمائے متاخرین اور متعسفین کی یہ حدیث آفرینی طبقہٴ علما میں مقبول نہ ہوئی اور انھوں نے بالاتفاق اس کی تردید کر کے اس موقف سے برأت کا اظہار کیا، چنانچہ حافظ ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں لکھا ہے :-

”وقد غلط ابن خزم ومن سخا نحوہ“ ابن خزم اور ان کے انداز پر سوچنے والوں نے غلطی کی ہے جو انھوں نے ”دہر“ کو اسماء الحسناء اللہ تعالیٰ نے سمجھ لیا۔

رہے متکلمین تو انھوں نے تو زمانہ کے وجود ہی سے انکار کر دیا چنانچہ ”شرح المواقف“ میں ہے -

”انهم اعنى المتكلمين انكروا“ انھوں نے یعنی متکلمین نے زمانہ کے وجود خارجی کا بھی انکار کیا ہے۔

اور یہ ان کی تنگ نظری نہیں تھی بلکہ دور دورہ کلاسیک خیال تھا کہ زمانہ کا تصور ہی کچھ اس قسم کا ہے کہ اس کے خارجی وجود کو تسلیم کرتے ہی اسے قدیم ماننا پڑتا ہے۔ چنانچہ امام رازی نے ”المباحث المشرقیہ“ میں ارسطو کی طرف یہ قول منسوب کیا ہے :-

”قال المعلم الاول : من قال بعد دث البن مان نقل قال يقدر مد من حیث لا يشعر به“ (المباحث المشرقیہ المجلد الاول صفحہ ۶۵)

(معلم اول (ارسطو) نے کہا ہے کہ جو شخص زمانہ کے حدوث کا قائل ہے وہ غیر شعوری طور پر اس کے قدیم ہونے کا بھی معتقد ہو جاتا ہے)

اور یہ چیز اسلام کی بنیادی تعلیم (توحید ربوبیت) کے انکار کے مترادف تھی لہذا ان کے لئے زمانہ کے انکار کے سوا اور کوئی چارہ نہ تھا۔

غرض حدیث "لا تسبقوا الدھر" کے الفاظ جو بھی پہلے ہوں اس کے معنی میں کوئی
 (خلقات نہ تھا، علما و تودرکنان و انوز و طبایع بھی جانے تھے کہ اس کے معنی ہیں :-
 "دھر زمانہ کو بر امت کہو کیونکہ اللہ تعالیٰ ہی مقلب دھر اور حوادث روزگار کا ناظر
 ہے"

اور آج بھی جو حضرات اس حدیث کو پڑھتے ہیں یا پڑھاتے ہیں، یہی معنی سمجھتے
 اور سمجھاتے ہیں۔

مگر علامہ اقبال نے غرض شعوری تجمہد پسندی کے نتیجے میں اس حدیث کو انتہائی
 خطرناک الحاد کی بنیاد بنالیا، چنانچہ وہ کہیں اسے "جبار و قہار" بتاتے ہیں اور اس کی
 زبان سے کہلاتے ہیں :-

چنگیزی و تیموری شتے زخبا من ہنگامہ افروغی یک جسہ شرار من
 انسان و حیات اودا نقش و نگار من خون جگر مرداں سامان بہار من
 من آتش سوزا من روفہ فروا من

کہیں اسے "نقش گر حادثات" بتاتے ہیں :-

سلسلہ روز و شب نقش گر حادثات سلسلہ روز و شب اصل حیات و حیات
 اور کہیں اسے "اللہ لا الہ الا هو الٰہی الیقوم" کی طرح "لا تاخذ کاسۃ ولا ندم"
 کی صفت تمیزی سے نصف فرماتے ہیں :-

"A deeper insight into our conscious experience shows that
 beneath the appearance of spatial duration, there is true
 duration... untouched by weariness and unseizable by
 slumber or sleep."

مگر علامہ اس فکر کی سیراء روی میں بڑی حد تک معذور تھے۔ اسلام کے لئے مرنے کی ان کی تشریف ستم، مگر ان کی ذہنی و فکری تشکیل میں جن عوامل نے موثر طریقہ پر حصہ لیا تھا، وہ تقریباً سب کے سب غیر اسلامی تھے، اسلامی عوامل میں یا ان کی سربلندی تھی یا ہندوستان میں علیم اسلام کی جوئے شیر کے فریاد، کی فقیدت۔ مگر

وہ ہم سے بھی زیادہ کشتہ تیغ ستم بھگے

”مددا“ اور ”شمس بازغہ“ نامعقل ہی اور اس لئے ان کے لئے ناقابل فہم یا ناقابل اعتناء۔ لیکن ”بنجاری شریف“ کی حدیث ”لا تسبوا لدھر“ کے متعلق تودہ ان کی صحیح طور پر رہنمائی کر سکتے تھے اور ہمیں یقین کامل ہے کہ اگر وہ علامہ کو لکھ دیتے۔

کیس رہ کہ قومی رومی تبرکستان است

تو یقیناً وہ اس امداد غلطی الباطل سے دست بردار ہو جاتے۔

اس کے ساتھ علامہ روزگار کی بھی کچھ ذمہ داری نہ تھی۔ آخر تو یہ ”نالہ زمان“ ”وحدت الوجود“ اور ”متحدہ قومیت“ کے انکار سے کتنی خفیف نہیں تھا۔ اگر تصوف بالخصوص وحدت الوجود کے انکار کی بنا پر آسمان گر پڑ سکتا تھا، اگر ملت از وطن است، کے انکار سے ملت میں زلزلہ آ سکتا تھا تو کیا۔

"A critical interpretation of the sequence of time, as revealed in ourselves, has led us to a notion of the ultimate reality as pure duration."

کی تبلیغ و اشاعت سے پورے دیشین کی بنیاد کھوکھلی نہیں ہو سکتی ہے۔

۱ برہان دہلی۔ دسمبر ۱۹۶۲ء

مسئلہ بحث کا آغاز علامہ اقبال کے مکتوب گرامی مورخہ ۷ مارچ ۱۹۲۳ء سے ہوا تھا۔ جس میں علامہ نے سید سلیمان ندوی مرحوم و مغفور سے دریافت کیا تھا۔

”شمس بازغیا مدرائیں جہاں زمان کی حقیقت کے متعلق بہت سے اقوال نقل کیے ہیں، ان میں ایک قول یہ ہے کہ زمان خدا ہے۔ بنیادی میں ایک حدیث بھی اسی مضمون کی ہے۔ لہٰذا تبوالدھس الخ کیا حکمائے اسلام میں سے کسی نے یہ مذہب اختیار کیا ہے؟ اگر انیسا ہو تو یہ بحث کہاں لگی؟“ (۱)

مگر سید صاحب بڑی خوبصورتی سے اس استفسار کے جواب کو گول کر گئے اور اس طرح اُس بے پناہ عقیدت کو جو ان کے ساتھ علامہ کو آخر دم تک قائم رہی،^{۱۲} نظرزل ہونے سے بچایا۔ قدیم ترین حوالہ | بہر حال ”تالی زمان“ کا قدیم ترین حوالہ جس کے متعلق علامہ نے پوچھا تھا۔ ”کیا حکمائے اسلام میں سے کسی نے یہ مذہب (تالی زمان) اختیار کیا ہے؟“ اسلامی فکر کی تاریخ میں جو کچھ صدی ہجری کے اندر ملتا ہے اور اس کا قائل تیسری صدی ہجری سے تعلق رکھتا ہے۔ اس بات کی طرف سابق میں اجمالی طور پر اشارہ کیا جا چکا ہے۔

(۱) بالانامہ صفحہ ۱۵۱

(۲) علامہ اقبال نے خود سید سلیمان ندوی کو لکھا تھا:-

”علم اسلام کی جو بے شمار کفرافواج ہندوستان میں سب سے سید سلیمان ندوی کے اندر کنہ پر مدافعت کو پھیل چکا ہے۔“

سطور ذیل میں اسی اجمال کی موجودہ تفصیل پیش کی جا رہی ہے۔

”سائیزمان Aphorisms of Time“ کا قدیم ترین حوالہ ابن النیم

المتوفی ۷۷۵ھ کی ”کتاب الفہرست“ میں ملتا ہے اور اس حوالہ کی رو سے اس عقیدہ کا

بنیائی محمد بن الحسین زیدان ہے جو فرقہ باطنیہ کے مہینہ بانی عبداللہ بن یحییٰ بن القدر کا پڑپڑ

تھا۔ عبداللہ بن یحییٰ بن القدر کا ظہور ۷۷۵ھ میں ہوا تھا جیسا کہ ابوالفغانی نے لکھا ہے:

”اس تحریک کا آغاز.... کو قوی عبداللہ بن یحییٰ بن القدر کے ظاہر ہونے پر

ہوا.... اُس کا ظہور ۷۷۵ھ میں ہوا تھا“ (۱)

اس لئے محمد بن الحسین زیدان کا زمانہ اس سے پہلے ہی ہو گا کیونکہ مقدم الذکر مؤرخ الذکر

کا دست راست تھا اور اُس کے مرنے پر تحریک کی سربراہی اُسے ہی تفویض ہوئی تھی چنانچہ

امام اسفرائینی نے ”التبصیر فی الدین“ کے اندر فرقہ باطنیہ کے آغاز کار کے بارے میں لکھا ہے۔

”ان (نام نہاد مگر خارج از اسلام) فرقوں میں سترھواں فرقہ باطنیہ

کا تھا.... ان لوگوں کا فتنہ (عباسی خلیفہ) مامون الرشید کے زمانہ میں شروع

ہوا اور اس کے بعد بھی قائم رہا۔ ان لوگوں کا فتنہ ایک گروہ کی سازش و تدبیر

سے شروع ہوا جس میں عبداللہ بن یحییٰ بن القدر جو حضرت امام جعفر صادقؑ کا ازاد

کردہ غلام تھا، محمد بن الحسین المعروف بزیدان الہدایک اور جماعت شریک تھی جو چار بجے

کہلاتے تھے اور جو زیدان اور یحییٰ بن یحییٰ کے ساتھ تھے۔ اس میں سے پہلا

شخص جو تحریک کا داعی تھا وہ محمد بن الحسین الملقب بزیدان تھا“ (۲)

(۱) کشف اسرار الباطنیۃ و اخبار القرامطہ لابی الفغانی المحمادی البیانی صفحہ ۱۹۶-۱۹۷

”اصل تہذیب الدعوة... ظہور عبداللہ بن یحییٰ بن القدر فی الکوفہ.... وکان ظہورہ فی سנת سبعین

و اثنتین فی تاریخ الهجرة النبویة“

(۲) ”الفرقہ السالبا عشر مہم الباطنیۃ.... وفتنہ ہذا لا ظہرت الا مامون و مای قائمہ“
تفصیل حاشیہ صفحہ ۱۹۶

اسی طرح ابن النخیم فرقہ باطنیہ (جسے وہ مذہب اسماعیلیہ کہتا ہے) کے شروع ہونے کے بارے میں لکھتا ہے :-

”بنو قراح (عبداللہ بن میمون القدرح کی اولاد و افتاد) سے پہلے بھی کچھ لوگ مجوسی مذہب اور ایلانی (ساسانی، سلطنت کا تعصب رکھتے تھے اور اسلام و عرب حکومت کی بیخ کنی کر کے) ان کے دوبارہ بحال کرنے کی کوشش کیا کرتے تھے جن لوگوں نے عبداللہ بن میمون القدرح کی اس معاملہ میں معاونت کی ان میں سے ایک شخص محمد بن الحسین الملقب بزیدان کے نام سے مشہور تھا۔ وہ لوہا کی کرخ کا رہنے والا اور احمد بن عبدالعزیز بن ابی دلف کے کاتب میں سے تھا۔ اس نے اس تحریک کی ابتدا کی اور اس کو کامیاب بنانے کے لیے عبداللہ بن میمون القدرح کی مدد کی اور بال و دولت سے اس کی امداد کی..... پھر سلطان پیش گاہ میں انتقال کر گیا اور اب یہ کاروبار (تحریک باطنیت) عبداللہ بن میمون القدرح کی تولیت میں آیا،“ (۱)

بقیہ ہاشمہ گذشتہ صفحہ۔ بعدہ و انما ظہرت فہتم من تدبیر جامعہ وہم عبداللہ بن میمون القدرح و کان مولیٰ جعفر بن محمد العادق و محمد بن الحسین المعروف بزیدان و جماعة کافوا بدعون (الہمارجہ) الذین کافوا مع الملقب بزیدان و مع میمون بن دیمان..... و اول من قام بجہا محمد بن الحسین الملقب بزیدان و التبصر فی الدین لا سفر فی مفسدہ

(۱) و قد کان قبل بنی القدرح قریب من سبعین الف من دوتھا و کثرت بدعائھا..... و کان من دعاتھا عبداللہ علی امرہ رجل يعرف بمحمد بن الحسین و یلقب بزیدان من تاجیۃ لکرخ من کتاب احمد بن عبد العزیز بن ابی دلف..... فوطا و هذه الذمرة دناہر علیہا الامم القدرح و اسعفہ المال..... فجم علی باب السلطان و انس الامر لابن القدرح“ کتاب الفہرست و بن النخیم مفسدہ (۲)

دوسری سے پہلے ہوئی تھی اما لیکن حسی طور پر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ”قدما خمسہ“ کے عقیدے میں ان دونوں کا باہمی تعلق کیا تھا؟ آیا محمد بن الحسن بن زید ان نے یہ عقیدہ محمد بن زکریا الرازی سے اخذ کیا تھا یا الرازی نے زید اس سے یا پھر دونوں نے کسی اور قدیم مشترک ماخذ سے۔

رازی اور حرانیست جو بھی صحت حال رہی ہو جب تفریح الامم خوالدین رازی و بحرارہ شرح المباحث^۱ اور دیگر زکریا رازی نے ”قدما خمسہ کے اثبات کے مضموع پر ایک کتاب لکھی تھی جس کا نام انھوں نے ”القول فی القدرام الخمسہ“ بتایا ہے۔ مگر رازی کی کتابوں کی فہرست میں اس نام کی کسی کتاب کا ذکر نہیں ہے۔ محمد بن زکریا الرازی کی لقانیف کی متعدد فہرستیں ہیں۔ ان میں سے حکیم ترین وہ ہے جو ابن التیم نے ”کتاب الفہرست“ میں دی ہے اور جس کے مستند ہونے کے متعلق وہ کہتا ہے:-

”مقول من فہرستہ“ (۲)

اور جس کے جامع ہونے کے متعلق وہ آخر میں لکھتا ہے:-

”ثم ما وجد من فہرست الرازی“ (۳)

نائباً اسی فہرست کی بعد میں ابن القفطی نے ”اخبار العلماء باخبار الحكماء“ میں اور ابن ابی امیجہ نے ”عیون الانیار فی طبقات الاطباء“ میں نقل کر دیا ہے۔ عینوں فہرستیں بڑی

(۱) محمد بن الحسن بن زید بن غالب^{۲۹۹} سے پہلے مرچا تھا کیونکہ عبد اللہ بن میمون القلاح کا ظہور راسخ میں ہوا تھا اور حسب تفریح ابن التیم زید بن زکریا نے یہ عبد اللہ بن میمون القلاح کو تحریک کی سربراہی تفویض ہوئی تھی۔ دوسری جانب تحقیقات جدیدہ کی روش سے ابن زکریا الرازی کا سال وفات ۳۱۳ھ ہے۔

(۲) فہرست ابن التیم صفحہ ۴۱۶

(۳) ایضاً صفحہ ۴۲۔

نویں ہیں، مگر کسی میں امام فخر الدین رازی کی بنائی ہوئی "القلی فی القدرۃ الخمسہ" نہیں ہے۔ دوسرے رازی (محمد بن زکریا) نے ان "قدرۃ خمسہ" میں سے ہر ایک پر مستقل کتابیں لکھی ہیں۔

اثبات باری تعالیٰ : کتاب فی اثبات العالم خالقاً حکیماً

اثبات نفس : کتاب فی النفس الصغیر،

کتاب فی النفس الکبیر۔

اثبات مکان و زمان : کتاب فی المدۃ وھی الزمان و فی الخلق و الملاح و حیا المکان،

کتاب علۃ جذب حجر القطا طیس للحدید و فیہ کلام کثیر فی الخلق۔

اثبات ہرولی : کتاب کبیر فی الہیولی،

کتاب فی الہیولی المطلقا،

کتاب فی الزعم علی المسبوعی التکلم فی ردہ علی اصحاب الہیولی،

کتاب فی اتمام مانا قسبہ القائلین بالہیولی (۱)

مگر ان تصانیف کے مؤلفین سے کسی طرح ظاہر نہیں ہو تا کہ وہ دوسرے باری تعالیٰ کے، ان کے "تالار"، یا حکیم ہونے کا قائل تھا۔ یہ بات حکیم ناصر خسرو نے اپنی کتاب "زاد المسافرین" میں صاف کر دی ہے۔ وہ لکھتا ہے:-

"و محمد بن زکریا بیخ قدیم ثابت کردہ است یکے ہرولی و دیگر زمان و سر دیگر مکان

و چہار نفس و پنج باری" (۲)

کچھ اسی قسم کی بات ابوریحان البیرونی نے رازی کے بارے میں "کتاب الہند" کے اندر لکھی ہے جس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

(۱) نہیں الانباء فی طبقات الامامہ و الجزء الاول صفحہ ۳۱۵ و ما بعد۔

(۲) زاد المسافرین صفحہ ۴۳

(۳) کتاب الہند صفحہ ۴۳

رازی کے تالزمان کے مآخذ ابو بکر محمد بن زکریا الرازی کے خیالات کی تصویر نہیں کرتے، چنانچہ قاضی ماعنا کسی نے لکھا ہے:-

”ان الرازی لم یؤثر فی العلم الا لعلی ولا فہم غرضہ الا قسبی فانظر لذلک رایہ وتقلد آراء سخیفة واتحل مذاہب خبیثة وذلّم اقواما لم یفہم منهم ولا اہتدی سبیلهم“ (۱۲)

رازی نے نہ تو علم الاطبیات کا اچھی طرح مطالعہ کیا اور نہ اس کی غرض و نیت ہی کی گنجما اسی وجہ سے اس باب میں اس کی رائیں میں انظر اب ہے۔ اس نے مخیف رایوں کی تقلید کی اور خبیث مذاہب کی پیروی کی نیز ایسی اقوام کی مذمت کی جن کی افکار وہ سمجھ سکا اور نہ اس کی طرف اسے توفیق ہوئی۔

بالفاظ دیگر وہ اسلام بیزار فکری تحریکیوں یا غیر اسلامی فکری نظاموں سے متاثر تھا اور اپنے فکری بدلت و منفردات کے لیے انہیں کو باقد بنائے ہوئے تھا یہ بختمین بنائے جاتے ہیں۔ (الف) ابوریحان البیرونی نے لکھا ہے کہ رازی نے یہ مذہب (اثبات قدما خیر من الخسوس ”تالزمان“ اوائل حکمائے یونان سے اخذ کیا تھا، چنانچہ وہ ”کتاب الہند“ میں لکھتا ہے:-

”باب سی و دوم مدت وزمان مطلق نیز عالم کی تخلیق اور فنا کے بارے میں:-

محمد بن زکریا الرازی نے اوائل حکمائے یونان سے پانچ اشیاء کے قدیم ہونے کی حکایت کی ہے وہ باری سبحانہ، نفس بکی ہوئی، مکان مطلق اور زمان مطلق ہیں اور اس نے اسی مآخذ پر چنے محسوس مذہب کی بنیاد رکھی ہے“ (۱۳)

(۱) طبقات الامم صفحہ ۵۳

(۲) ”لب فی ذکر الہدایۃ والزمان بالاطلاق وخلق العالم وفتائہ: قد حکم محمد بن زکریا الرازی من اداکل البیونانین قد متہ خمسۃ اشیاء صفا الباری سبحانہ ثم النفس الکلیۃ ثم الہیولی ثم مکان ثم الزمان المطلقان وہی ہو علی ذلک مذہبہ الذی تامل عتہ“ (کتاب الہند ص ۱۲۳)

اس کے بعد اس نے زمان اور مدت میں تفریق کی ہے کہ ان میں سے ایک ہر دور کا ہوتا ہے (۱) مگر دوسرے پر نہیں۔ لیکن اس کی تفصیل میں موضوع زیر بحث سے دور بے جا رہے گی۔ مگر یونانی فلسفہ کی موجودہ تواریخ کے اندر "قبل سقراطی دور" (Pre-Socratic Period) میں کسی مفکر کے بارے میں یہ نہیں ملتا (الانٹیکم یونانیوں کی دلو مال کے) کہ وہ "تلازمان" کا تامل تھا۔ خدا جانے حکما و اسلام کو یہ نکات کہاں سے ملی۔ متاخرین میں ماحمود حیدر پوری بھی "تلازمان" (زمانہ کے تدبیر اور واجب الوجود ہونے کے حقیقے) کو ادا اعل حکما و یونان۔ (قبل نفع الحکمتہ) ہی کی طرف منسوب کرتے ہیں (۲)۔

رب، نامہ سرسوز نے لکھا ہے کہ اس باب میں رازی کا استاد ابو العباس ایزد شہری تھا اور رازی نے اس کا اتباع کیا ہے۔

(۱) "تفرق بین الزمان و بین المدة یقوٰخ الحدیثی احمد جہادون آخر" کتاب الحدیث ۱۳۲
یہ تفریق پڑھنے کے بعد برگسان (اور اس کی تبعیت میں علامہ اقبال) کی تفریق کی طرف خیال جانا ہے جو انھوں نے بیان کی زمان

(2) Setled Time اور "زمان خالص" (Pure Time) میں کہ ہے

(۳) چنانچہ علامہ محمد بن شمس البازخہ (مفقہ ۴۹۹) میں زمانہ کے باب میں مروجہ مابعد کو ایساں حکما و یونان (قبل سقراطی دور) کے مفکرین کی رائج بتایا ہے اور لکھا ہے:

"كانت لهم في ان ما قبل نفع الحكمة ظنون مبغضات فاضا
فالمفترطون فيه منهم من نقاه راسا..... والآخر طون ففهم من جعله
واجبا لا متنازع العلم عليه لئلا تده شمس بازخہ مفقہ ۱۶۹
اور نفع حکمتہ" حکمت و فلسفہ کی پہلی، اور ملو کے زمان میں ہوئی تھی۔

”قول دوم: رازان :- از حکما و آں گروه کہ گفتند ہیولی و مکان قدیمان اند و رازان را جوہر بنہادند و حکیم ایرانشہری گفتہ است کہ زمان ویدہ و مدت ناہما ہے است کہ معنی آں از یک جواہر است۔ و زمان دلیل ظلم خدائے است چنان کہ مکان دلیل قدرت خدای است و حرکت دلیل فعل خدای است و جسم دلیل قوت خدای است و ہر یک ازین چہار بے نہایت قدیم است و قولے کہ محمد زکریا گفت کہ بر اثر انرا نیرانشہری رفتہ است ہمیں است کہ گوید زمان جوہر گرزہ نندہ است“ (۲)

اس کے بعد اُس نے ابو بکر زکریا رازی کے قول کی سیاق و کسب کی مزید توضیح بیان کی ہے کہ ابن مثنیٰ محمد زکریا دارد (۳)

کے عنوان سے کی ہے ۔

اس کتاب میں حکیم نامہ خسرو رازی کی توہمت کرتا ہے۔ مگر اس کے استاد حکیم ابو العباس ایرانشہری کی بڑی مدح سرائی کرتا ہے۔ اگرچہ دونوں کو ”اصحاب الحیولی“ (Natu Nahi) میں شمار کرتا ہے اور کہتا ہے :-

”اصحاب ہیولی ہیں ایرانشہری و محمد زکریا رازی و خیر ازیشان گفتند کہ ہیولی جوہر ہے قدیم است“ (۴)

(۱) ”حکیم ایرانشہری کے حالات نہیں ملتے۔ البیردنی نے صرف اتنا لکھا ہے کہ اس نے ۵۵۹ھ میں ایک سورج گہن کا مشاہدہ کیا تھا جس میں سورج کا اندرونی حصہ تو گہٹا گیا تھا۔ مگر کناروں کا حلقہ روشن رہا تھا۔ چنانچہ وہ ”قانون سعودی“ میں لکھتا ہے:

”کسب فی الشمس خذہ یوم الثلاثاء التاسع والعشرين من شہر رمضان سنہ تسع وحبین ومانین ہجیرۃ و شاہدہ ابو العباس ایرانشہری دہمین وحقی المعلنین و ذکران جرم القوہ سحر جرم الشمس فاستند انوار حولہ من القطعۃ الماہیۃ من الشمس غیر منکسف“ (القانون السعودی الجبرانی فی ۴۲۲)

(۲) زاد المسافرین از حکیم نامہ خسرو صفحہ ۱۱ (۳) ایضاً صفحہ ۱۱ (۴) ایضاً صفحہ ۷۳

مگر یہ ایرانشہری کی فکری کاوش کی تعریف کر رہے ہیں کہ:-
 "حکیم ایرانشہری کا مریضیہ فلسفی را با الفاظی غبارت کرده است اما کتاب
 جلیل و کتاب تاثیر و جزاں - مردم را بر دین حق و شناخت، توحید پیشہ کرده است (۱۳۴)
 اور رازی کی بڑی خدمت سے برائی کرتا ہے کہ اس نے الفاظ و مقام کو مسخ کر دیا ہے:-
 "پس از چوں محمد زکر را تو لہک مایه و نشہری را با الفاظ زشت و لغزان باز گزشت
 است و معینہاے استاد و مقام خوش را اندرین معانی بجا رہا ہے خوش و مستکر
 گزشتہ است (۲)
 آگے چل کر لکھتا ہے:-

"در زشت کردن محمد زکر یا رازی قول نیکو را نہ چنان است کہ گفت است
 قدیم بیخ است کہ ہمیشہ یزد و ہمیشہ باشند:-
 یکے خدای و دیگر نفسی سر نیز ہمیں چہارم طاق نجم زمان - در زشت گوئے
 ازاں باشد کہ مرقا حقی را با مخلوق اندیک جس شمر د - تعالی اللہ عما یقول الظالمون
 علواً کبیراً (۳)

(ج) آخری امر یہ کہ امام فخر الدین رازی کی ہے جو محمد زکر یا رازی کے مذہب کو قدیم
 "نرانیست" کی حمد و دایا بتاتے ہیں - خیر یا نہ غالباً صاحب طبع کا نام ہے چنانچہ ابن الہکم
 فرقہ مفسرہ کے بارے میں لکھتا ہے:-

"مشیو لہ القیم کثیر و نہ جناحی البطائح و ہم صابۃ البطائح (۴)
 (یہ لوگ زحاحی بطائح میں ہجرت آباد ہیں اور یہی صحابہ البطائح ہیں)

۱) ایضاً صفحہ ۹۸
 ۲) کتاب الفہرست صفحہ ۷۷

۳) زاد سافریں صفحہ ۹۸
 ۴) ایضاً صفحہ ۷۷

اور آگے چل کر ان "صابۃ البطائح" کی مزید تحقیق کرتا ہے :-

حکایۃ اخری فی اس صابۃ البطائح :- ہولاء القوم علی مذہب النبط الفکیح
یعقوت النجم ولہم مثلۃ واصنام وھم عامۃ المصابۃ المحر وفتین
بالحر نائین ، (۱)

(حکایت دیگر در باب صابۃ البطائح : یہ لوگ قدیم نبطیوں کے مذہب کے
پیرو ہیں۔ کواکب کی تعظیم کرتے ہیں۔ ان کے یہاں تمثال و اصنام ہوتے ہیں۔
یہی ترک عام صابجی ہیں جو حر نائین کے نام سے معروف ہیں)

اس قیاس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ فرقۃ باطنیہ کا پہلا علمبردار محمد بن الحسن زید
قدماخرہ کے اشہات کا دین رکھتا تھا جو امام رازی کے قول کے مطابق شیخ "حر نائیت"
ہے اور امام عبدالقادر گیلانی نے "کتاب الفرق بن الفرق" میں باطنیت کے اہم ماخذوں
میں سے ایک اہم ماخذ "حرانی عابیت" کو بتا دیا ہے اور اس کے ثبوت میں دلائل لے لے ہیں۔
ان میں سب سے اہم دلیل یہ ہے کہ حمدان قرطبیہ اگرچہ محمد بن الحسن زیدان اور عبداللہ بن مہیون
القداح سے متاثر تھا، لیکن اس تحریک کا اہم ترین متین ہے جس کی اسلام بیزاری و مسلم آزادی
کی روئنگے کھڑے کر دینے والی داستانوں سے تاریخ کے صفحات معمور ہیں، یہ حمدان قرطبیہ ان
ہی کا باندھ تھا۔ چنانچہ امام عبدالقادر گیلانی نے لکھا ہے :-

ومنہم من نسب الباطنیۃ الی العائنین الذین ہم یحزان واسئل علی
ذلت بان حمدان قرطبیہ داعیۃ الباطنیۃ بعد مہیون بن دیمان کان
من المصابیۃ الحرانیۃ ، (۲)

(۱) کتاب الفہرست صفحہ ۴۷

(۲) الفرق بن الفرق للامام عبدالقادر گیلانی صفحہ ۲۷

اور بعض لوگ باطنی مذہب کو ماسخین کی طرف منسوب کرتے ہیں جو حقائق میں
رہتے ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ حمدان قرطبی جو محمد بن دلیان کے بعد اس محکمہ
کا دائمی اعظم تھا مایہ حران ہی میں سے تھا۔

تالوزمان کے غیر اسلامی آخذ یہ ہیں "ایشات قدماخر" بالخصوص "تالوزمان" کے آخذ
ثلثہ، اور تینوں قطعاً غیر اسلامی ہیں۔ خود عبد اسلام میں ان کے قدیم ترین قائلین کے متعلق بخیرہ
اہل الرائے کو الحاد و فکری سیراہ، ہدی کا شکوہ ہے۔ فیضان کو تو ابن ابی عمیر نے کھلا ہوا دشمن بنایا
ہے، جس کی زندگی کا مقصد وحید ہی اسلام کی ترویج کئی اور استعمال تھا، چنانچہ وہ اس کے
بارے میں لکھتا ہے:-

"یمنش بڑا عسفی اور ظلم نجوم کا حاذق تھا نیز کوشش بھی کرتا تھا جسے اسلامی دولت سے
انتہائی بغض و عناد تھا" (۱)

رہا رازی تو اس کے سوا عقائد کے بارے میں قاضی صاعد کی رائے اور پرنس کو رچکی ہے۔
لہذا اسلام کی بنیادی تعلیم یا بعد کی اسلامی فکریں اس کی تلاش بے سود ہے۔ البتہ
عہد ماقبل اسلام کی دشمنی افکار میں اس کا آخذ یا سانی دریافت ہو سکتا ہے۔ یہ آخذ خصوصیت
سے آریائی اقوام کی تفکیر میں ملتا ہے۔ اگرچہ کسی طرح ان سے متاثر ہو کر غرب جاہلیہ میں
بھی اس عقیدے (تالوزمان) نے اپنے معقدین پیدا کر لئے تھے۔

عہد قدیم میں آریں قوم کے تین اہم گروہ اسے تھے: ایران، یونان اور ہندوستان اور
"تالوزمان" کا تصدیق دہنیوں کے یہاں ملتا ہے اور ان میں بھی خصوصیت سے مجوسی ایران میں۔
چنانچہ اردٹن ہوگک مصیوقوں کے حوالے سے اس مسئلہ کے شاگرد لہو ڈیموس سے نقل کرتا ہے:

(۱) وكان هذا الرجل متطوعاً ماز فاعلم الخيم شعوباً أشد ما يظن من دولة الاسلام
كتاب الغرر المستنيرة ابن أبي عمير، ۲۶

”سب سے پہلا یونانی مصنف جو اس بات کا حوالہ دیتا ہے دسقیوں ہے۔

وہ اپنی کتاب مبادی اولیہ (مفہوم ۳۸۴) میں لکھتا ہے۔

کہ مجوسی اور تمام دوسری آریائی توہمیں، جیسا کہ ایڈویکس لکھتا ہے، بعض مکان کو اور بعض زمان کو علت کلیہ (علت اولی) سمجھتی تھیں جس سے اپنے اور

نیک دلیہ تا نیز شریر ارواح پیدا ہوئیں“ (۱)۔

زمانہ پرستی ایرانی میں ایوں توقسام ازل نے امتناع خیالی کے اختراع و تراش کی ملائیت سبھی آریائی اقوام کی لطایع میں ودیعت فرمائی تھی، مگر ”تالہ زمان“ کا عقیدہ خصوصیت سے ایرانی میں پروان چڑھا۔ چنانچہ مارٹن ہیگ نے آریائی اقوام میں سے مجوسیوں کو اس باب میں خصوصیت سے تصریح کی ہے۔ اس سے زیادہ واضح صرحت کر سٹن سین نے نے ”ایران بعہد ساسانیان“ میں کی ہے۔ وہ لکھتا ہے :-

”ایک نہایت قدیم ایرانی عقیدے کے مطابق جس کے کچھ دھندے سے

آثار گہ تھانوں میں باقی رہ گئے ہیں، خداے خیر اور خداے شر توام کہانی تھے

تھے جو زمان نامحدود (زردان یا زردان) کے بیٹے تھے“ (۲)

دوسری جگہ وہ اس کی تفصیل میں لکھتا ہے :-

”اوستا کے باب گاتھا (یا سنا ۳-۳) میں روح خیر اور روح شر کے متعلق

(۱) "The first Greek writer who alludes to it is Daxascius. In his book, On Primitive Principle (12th p. 394 ed Kupp) he says. "The Magi and the whole Aryan nations consider, as Eudemos writes, some Space, and others Time as the universal cause out of which the good God as well as the evil spirits were separated." (Martin Haug: Essays on the Sacred Language, Mythology and Religion of the Parsis, P. 12).

(۲) ایران بعہد ساسانیان از کر سٹن سین مفہوم ۲۶

کھلے کہ وہ دو اجرائی رو میں ہیں جس کا نام تو آمان اعلیٰ ہے۔ اسی سے ثابت ہوتا ہے کہ زرتشت نے ایک قدیم ترائی کو جو ان دونوں روحوں کا باپ ہے تسلیم کیا ہے۔ اسطو کے ایک شکر گراؤ پڑیوں کی ایک روایت کے مطابق چاندنیوں کے زمانہ میں اس خدا نے اولین کی نوعیت کے بارے میں بہت اختلاف تھے۔ بعض اس کو مکان (کھواش زبان اورستانی) سمجھتے تھے اور بعض اس کو زمان (زرورن زبان اورستانی و زروان یا زروان زبان پہلوی) تصور کرتے تھے۔ دوسرے عقیدہ غالب آیا اس زروانی عقیدہ کو تھراپستوں نے بھی اختیار کر لیا۔ زروانیت (زمان پرستی) کو یہ قبول نام نصیب ہوا کہ ایک مستقل مذہب کی حیثیت کے علاوہ اسے صرف "تھراپستوں" نے بلکہ دوسرے بدعتی مذاہب بالخصوص شیطان پرستوں (انگرمینو یا ہرست کے ماننے والوں) نے بھی اختیار کر لیا۔ (۱)

مگر جو بھی مدت قبل مسیح کے آخر میں چاندنی سلطنت (شاہنامہ کے کیانی خاندان کی حکومت) اسکندر کے ہاتھوں تباہ و برباد ہو گئی اور پورے ملک میں طوائف الملوک کا دور دورا شروع ہوا جیسے سری مدی کی تک جاری رہا۔

تیسری مدی کی میں ساسانی خاندان نے ایران میں ایک ظلم سلطنت قائم کی۔ انہوں نے قوی اتحاد و یکجہتی اور ملکی استحکام کے پیش نظر "دماہیت" (دھارم جوہیت) کو سرکاری اور قومی مذہب بنایا۔ لہذا ظرافت دیگر مذاہب مہد ہونے۔

(برہان دہلی جنوری ۱۹۷۳ء)

(۱) ایران بعد ساسانیان ازکرتن میں مفر ۱۹۵-۱۹۱

(۲) ایران بعد ساسانیان مفر ۱۹۵-۱۹۱

”زروانیت“ سے ساسانی مدبروں کی یہ بے اعتنائی مذہبی تنگ نظری کا نتیجہ نہ تھی، بلکہ چونکہ زروانی عقائد آخر میں جبر کا عقیدہ پیدا کر دیتے ہیں جو ایک زندہ قوم کی روح کے لیے ہم قاتل ہیں۔ اس لیے ساسانی مدبرین نے موسائیکی اصلاح اور اس جذبہ عمل کوٹی کی روح پھونکنے کے لیے ان زروانی معتقدات کو یک قلم دبانے کی کوشش کی۔ پھر بھی ”زروانیت“ اجتماعی ذہن سے کلیتاً محو نہ ہو سکی اور جب ساسانی سلطنت کے آخری زمانہ میں اجتماعی فکر فارق مرکز تحریکات کا تختہ مشق بننے لگی تو زروانیت نے بھی سر اٹھایا، چنانچہ حورارٹ لکھتا ہے:-

”ساسانیوں کے زمانہ میں بدنی فرقوں کے اندر ایک توحید پسند رجحان نمایاں طور پر نظر آتا ہے۔ زمانہ نامحدود یا زروان اکدن کی اصطلاح جو دوستا کے آخری حصہ میں ملتی ہے، خدا کے واحد کے واسطے بھی اساس کے طور پر استعمال کی جاتی تھی جو کہ خیر و شر دونوں ہی مبدؤں سے بلند تر ہے۔ یہ عقیدہ چوتھی صدی مسیحی میں تھیوڈور موصی کے اور پانچویں صدی میں آرمینی مصنفین ازنگ اور لیس کے علم میں بھی تھا“ (۱)

(۱)

“In the time of the Sassanides a monotheistic tendency becomes clearly apparent in dissident sects. The expression, infinite time. Zervan akarana, which is found in the later part of

بقیہ اگلے صفحہ پر

ان میں سے محمود دوسری کی شہادت کو اربن ہوگ ذرا تفصیل سے بیان کرتا ہے:

”ان اقتباسات کی روشنی میں خلیفہ نے محفوظ رکھا ہے (ملاحظہ ہو بلیوٹیکا ۸۱)

تھیوڈور دوسری نے بھی اسی موضوع پر یہ تبصرہ قلمبند کیا ہے: ”خلیفہ نے لکھا ہے کہ اپنی کتاب کے پہلے مقالے میں (جو اس نے جو سیول کے عقائد پر لکھی ہے) وہ ایرانیوں کے اس نفرت انگیز عقیدے کی وضاحت کرتا ہے جسے زرتشت نے رائج کیا تھا اور جو زرو (زروان) کے متعلق ہے جسے وہ سارے جہان کا بادشاہ بناتا ہے اور تقدیر کے نام سے موسوم کرتا ہے“ (۱)

دوسری جگہ از نیک کی شہادت کو نقل کرتے ہوئے لکھتا ہے:

”از نیک اپنی کتاب البال الحاد (جلد ثانی) میں جبرائیل ایران کے عقائد باطلہ کی تردید پر مشتمل ہے لکھتا ہے کہ (زروانیوں کے نزدیک) ہر چیز آسمان زمین نیز دیگر اقسام کے مخلوق کے وجود سے پیشتر زروان موجود تھا، جس کے نام کا مطلب تقدیر یا ظلمت و برکت ہے“ (۲)

بقیہ صفحہ ۵۹

the Avesta, was used as the basis for the idea of a single God superior to the two principles. This doctrine was known to Theodoros of Mopsuestia in the IV century of our era and to the Armenian writers, Eznik and Elisaeus in the V century“.

(Hart, Ancient Persian and Iranian Civilization, p. 171).

(۱) On the same matter Theodoros of Mopsuestia writes as follows, according to the fragment preserved by the Polihstor Photios (Biblioth 81): In the first book of his work (On the doctrines of the Magi), says Photios, he propounds the nefarious doctrine of the Persians, which Zarastres introduced, viz, that about Zarouam, whom he makes the ruler of the whole universe
بقیہ صفحہ ۵۹ and calls

عرض ساسانی ایران میں سرکاری ہمت شکنی اور موبدوں نے اپنی طبقہ کی مخالفت کے باوجود
روایت "باقی رہی چنانچہ کرشن سین لکھتا ہے:-

"اس بات کا ثبوت کہ ساسانیوں کی مزدائیت زردان پرستی کی شکل میں مروج تھی، نہ صرف
اشخاص کے ناموں کی کثیر تعداد سے ملتا ہے جو ساسانیوں کے زمانہ میں لفظ زردان کے ساتھ مرکب
پائے جاتے ہیں بلکہ ان بے شمار مقامات سے بھی جو یونانی ارمی اور سریانی مصنفین کی کتابوں میں
ملے ہیں" (۱)

پننانچہ سریانی زبان میں کتب وقائع شہدائے ایران کے سلسلے میں ایک "تاریخ ساہبا"
ہے جس میں ایک مجوسی موبد اپنے خداؤں کا شمار کرتے ہوئے کہتا ہے:-

"ہمارے خدا زربوس، کردوس، اپلو، پیدوخ اور دوسرے خدا"

یہ زردانی خداؤں کی ایک چوکڑی ہے۔ زربوس، کردوس اور اپولیونی الترتیب امپوراسزدا،
ردان اور مستراہیں۔ (۲)

لیکن جس طرح زردشتی مصلحین نے شرور میں اصلاح اور جذبہ عمل کو شی کی روح پھونکنے

بقیہ صفحہ ۵۸

him Destiny. Marting Haug; Essays on the
Sacred Language Writings and Religion of the
Parsis. p.12).

(۲) "Fazik says, in his refutations of heresies
(in the second book), containing a refutatio
of the false doc- trine of Persians: Before
any thing, heaven or earth, or creature of any
kind whatever therein, was esisting Zeruah
existed, whose name means fortune or glory"
(Ibid p. 12).

(۱) ایران بعد ساسانیان ۱۹۷ (۲) ایضاً صفحہ ۵۸

کے لیے "مزوانیت" کو "زودانیت" سے پاک کرنے کی کوشش کی تھی، اسی اصول کے تحت انھوں نے ساسانی خد کے زوال پر بھی اس کی مخالفت کی۔ زروانی عقائد جو ساسانیوں کے خد حکومت کے آخر میں مروج ہونے لگے تھے اندر ہی اندر جبر کا عقیدہ پیدا کر رہے تھے جو نہ صرف قدیم "مزوانیت" کے لیے سم قائل تھا، بلکہ پوری قوم کو

نیدری و محکومی و ایوی جاوید

کے غارتگری میں ڈھکیل رہا تھا کیونکہ خد کے قدیم "زردان" جو اہورامزدا اور اہرن کا باپ تھا نہ صرف "زمان نامحدود" کا نام تھا بلکہ "تقدیر" بھی دہی تھا (تفصیل اور پر مذکور ہوئی) اور اس تقدیر کی بے پناہ کار فرمایوں کے کنگے انسان اور اس کا خرم مہم سبھی کو حرف باطل ہیں۔ چنانچہ کتاب "دودستان میندگ خرد" میں نقل آسمانی حسب ذیل اعلان کرتی ہے۔

اتنی عظیم طاقت اور عقل و خرد اور ظلم و حکمت کی اتنی بڑی قوت کے ساتھ بھی تقدیر کے ساتھ نبوہ آزمانی ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ جب نہ شتر قسمت میں لکھا ہوا اقتدر خواہ وہ کی اور بھلائی کے متعلق ہو یا اس کے خلاف سامنے آتا ہے تو عقل مند انسان بھی ادا کے فرائض کے باب میں کوتاہ و ناکارہ (نیازان) بن جاتا ہے اور وہ جسے شرارت میں ملکہ حاصل ہو، عقل مند بن جاتا ہے۔ کمزور دل کا انسان شجاع و بہادر بن جاتا ہے اور شجاع و بہادر کمزور دل۔ محنتی آدمی کاہل و بیکار بن جاتا ہے اور کاہل و بیکار آدمی بڑی محنت سے کام کرنے لگتا ہے۔ جو کچھ صورت حال کے متعلق مقدر ہو چکا ہو تب بھی اسی کے مطابق اسباب و غل پیدا ہونے لگتے ہیں اور ان کے علاوہ ہر چیز وہاں سے نکال دی جاتی ہے۔

- (۱) 'Even with this might and powerfulness of wisdom and knowledge, even this it is not in the hand with destiny. Because when predestination as to virtue, or as to the reverse, comes forth, the wise becomes wanting (niyazan) in duty, and the astute in evil becomes intelligent, the faint-hearted becomes

لیکن زردشتی مزدانیت اس مزدانیت "اور اس کے نتیجے میں پیدا شدہ جبر و قنوطیت کو برداشت نہ کر سکی۔ لہذا اس کا رد عمل ناگزیر تھا۔ اس "دہریت" کے ابطال میں مذہبی طبقہ کی تصنیفی سرگرمیاں ظہور میں آئے گی اور کچھ ہی عرصہ بعد اس کے رد میں ایک "ہم کتاب بعدیان" سکند گائیک و زرار "مشکیک کو رفع کرنے والی کتاب) ظہور میں آئی اس میں ان دہریوں "زمانہ پرستوں یا ہرستوں کے سلسلے میں لکھا ہے :-

"ان لوگوں کی فرب خیر دگی کے بارے میں جن کا دعویٰ ہے کہ کوئی مقدس وجود (دہریت) موجود ہی نہیں ہے اور جنہیں منکرینِ خدا (دہری) کہتے ہیں :- ان لوگوں کا دعویٰ ہے کہ (وہ مذہبی تکالیف سے آزاد کر دیئے گئے ہیں نیز نیک کام انجام دینے کی مشقت ان پر واجب نہیں ہے اور اس قسم کی بے شمار نفوٹات میں سے جس میں یہ لوگ مشغول رہتے ہیں، تم ان باتوں پر غور کرو -

وہ اس دین اور اس کے اندر جو کثیر التعداد تغیرات ہوتے رہتے ہیں اور اس کے اجزاء و آلات کا باہمی کوائف و ہم آہنگی نیز ان کا باہمی تفاد اور ایک دوسرے کے ساتھ التباس یہ سب امور (ان دہریوں کے خیال میں) زمان نامحدود کے ابتدائی ارتقاء کا نتیجہ ہیں۔

یہ بھی سمجھ لو (کہ ان کے نزدیک) نہ تو اچھے کام کی کوئی جزئیہ اور نہ گناہ کی کوئی سزا۔ نہ بہشت ہے نہ دوزخ اور نہ اچھے کاموں کے لیے اور اسی طرح ارتکاب جرائم کے لیے کوئی اثر محرک ہو سکتا ہے۔ اس کے علاوہ (یہ بھی ملحوظ خاطر رہے کہ ان لوگوں کے نزدیک) جو کچھ بھی ہے

بقیہ صفحہ ۶۲ آگے

braver, and the braver becomes faint-hearted. the diligent becomes lazy and the lazy acts diligently. Just as predestined as to the matter, the cause enters into it and thrust out every thing else." (Dina-i-Malnog Khirad Chap. XXIII- 4-9, Sacred Book of the Fast Part III, p.54).

وہ دنیاوی (مادی) ہی ہے۔ اس کے علاوہ کوئی روح (یا روحانی) نہیں ہے۔“ (۱)

یہ صورت حال تھی کہ اسلام مبعوث ہوا اور کچھ ہی عرصہ بعد غزلبوں نے ایران کو فتح کر لیا۔

اس سے ایران کے قومی وقار کو جو بھی حد مرہم پہنچا ہو، سیاسی انحلال اور انتشار

زیادہ عرصہ تک باقی نہ رہ سکا۔ بہت ہی گلیل عرصہ میں مسلمان فاتحین نے یہاں ایک منظم سلطنت

قائم کر لی۔ یہ فاتحین ”زردانیت“ یا جوہیت کو برہانیت کر سکتے تھے جس طرح انہوں نے یہود و نصاریٰ

کی مذہبی آزادی کو برقرار رکھا تھا۔ لیکن مسلمان جیسی فعال قوم کے زیر حکومت ”مقدس پرستی“ کی تحریکیں

فریضہ نہیں پاسکتی تھیں۔ لہذا ”زردانیت“ اور اسی طرح ”خرانیت“، کی تحریکیں دب گئیں

اور ڈھائی سو سال تک سننے میں نہیں آئیں تا آنکہ ابو بکر محمد بن زکریا الرازی نے ان کو گزشتہ قیام

سے نکال کر از سر نو متعارف نہیں کر لیا۔ اس تجدید خزانیت کی تفصیل اوپر گزرتی ہے۔

(۱) "As to another delusion of those asserting the non-existence of a sacred being, whom they call athetical (Dahri) that they are ordained free from religious trouble (alag) and the toil of practising good work and the unlimited twaddle (drayisin) they abundantly chatter, you should observe this. That they account this world, with the much change and adjustment of description of its members and appliances, their antagonism to one another, and their confusion with one another, as an original evolution of boundless time. And this, too that there is no reward of good that things are only worldly and there is no spirit," works, no punishment or sin, no heaven and hell, and no stimulator of good works and crimes. Besides this (Sikand Gumanak Vijar Chap. VI Saored Book of the East Part III. p.146).

زمانہ پرستی ہندوستان میں | مسیحیوں کی شہادت (بحوالہ مارٹن ہرگ) نقل ہو چکی ہے کہ تمام آریائی
 اقوام زمانہ کو اصل کائنات بلکہ وجود کا مبداء اولین سمجھتی تھیں۔ قدیم ہندوستانی فکر میں بھی یہ عقیدہ
 ملتا ہے۔ چنانچہ ”بھگوت گیتا“ میں ایشور کو سر کی کرشن کی زبانی کہتے ہوئے بتایا گیا ہے:-
 ”میں زمانہ ہوں جو دنیاؤں کو تیار کرتا ہوں“ (۱)

اسی طرح البرہنچان البیسرونی نے ”کتاب الہند“ میں قدیم ہندو مفکرین کے مذاہب
 گنائے ہوئے زمانے کے قدیم ہونے کے مذہب کو بعض ہندو مفکرین کی طرف منسوب کیا ہے۔ وہ
 لکھتا ہے:-

”واللهند فکلامهم فی هذا الباب خزر وغیر معمل....“ وقال کبل لم یزل الله
 والعالم معه بجواهره واجسامه لكنه هو علة للعالم ویستعلی بطقفه علی کثافتہ۔ وقال
 کنبھک ان القدم هو مہابوت اے مجموع الغناط الخمسة وقال شیرو القدمة للزمان
 وقال بعضهم للطباع وزعم الآخرون ان المدبر هو کرم ای العمل“ (۲)

(رہے ہندو مفکرین تو اس باب میں زمانہ و مدت نیز خلق و فنا سے عالم کے بلے میں آن کا
 کلام غیر تشفی بخش اور مبہم وغیر واضح ہے۔۔۔۔۔ اور کبل کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے ہے
 اور عالم مع اپنے جملہ اجزاء اور اجسام کے (ہمیشہ سے) اُس کے ساتھ رہا ہے لیکن وہ عالم کی خلقت
 ہے اور اپنے لطف و لطافت سے عالم کی کثافت پر بلند ہے۔ کنبھک کا کہنا ہے کہ قدیم صرف
 مہابوت ہے جس سے اس کی مراد عناصر خمسہ کا مجموعہ ہے۔

اور کنبھک کے علاوہ دوسرے لوگ کہتے تھے کہ قدیم صرف زمان ہی کے لیے ثابت ہے
 اور کچھ لوگ قدیم کا مصداق طبیعت کو سمجھتے ہیں اور دوسرے لوگوں کا گمان ہے کہ مدبر

(۱) امین فلسفہ ہندو از سرسرنیاس آئنگر صفحہ ۲۵ اسی طرح ”اتھرو وید“ نمبر ۱۵، ۱۶ اور ۵۵ میں زمانہ

کو تمام چیزوں کا مبداء اور حاکم کہا گیا ہے۔ (۲) کتاب الہند ص ۱۶۴

دعالم، صرف کرم یا مخل ہے)۔

زمانہ پیرتی یونان میں | ایلن کے بعد زمانہ پرتی کا دوسرا سب سے بڑا گہوارہ یونان تھا۔ یہاں کی قدیم اساطیری خرافات میں "کرونوس" (Kronos) یا "کال دیوتا" زمانہ اپنے ہی بچوں کو نگل جایا کرتا تھا، چنانچہ ایلوڈورس، جس کا زمانہ پہلی یا دوسری صدی مسیحی ہے، اپنی کتاب "تیسری میں جے اس نے ہیزلوڈ (Hesiod) زمانہ آٹھویں صدی قبل مسیح کی کتاب (Theogony) سے منتخب کر کے لکھا تھا، کہتا ہے۔

"سب سے پہلے آسمان (Uranus) دنیا پر حکومت کرتا تھا۔ اس نے زمین کے ساتھ شادی کی..... اس کے بچوں میں سب سے چھوٹا کرونوس تھا..... کرونوس نے اپنی بہن (Rhea) سے شادی کی اور چونکہ اس کے ماں باپ نے پیشین گوئی کی تھی کہ اسے خود اس کے بچے معزول کریں گے؛ لہذا وہ اپنے بچوں کو نگل جایا کرتا تھا" (۱)۔
اس اسطوری افسانے کی تفسیلی ترجیح یہ ہے کہ۔

والف، زمانہ کی اصل فلک ہے اور خود زمانہ دیگر موجودات حتیٰ کہ زیوس (Zeus) کی بھی جو تمام لہ نانی دیوتاؤں کا پدر اڈین ہے، اصل ہے۔
(ب) تمام موجودات کو ہاک کرنے والا (اپنے بچوں کو نگل جانے والا) "کرونوس" و "کال دیوتا" یا زمانہ ہے۔

بھگوت گیتا میں مذکور زمانہ کے تصدیق میں کہ وہ "دنیاؤں کا تباہ کرنے والا" ہے اور یونانی خرافات کے "کرونوس" میں جو اپنے ہی بچوں کو نگل جایا کرتا تھا، بڑی گہری مماثلت ہے۔ اور اس سے یوڈیوس اور مسیحیوں کی اس شہادت کی تصدیق ہوتی ہے کہ قدیم آدین اقوام زمانہ کو اہل کائنات سمجھتی تھیں۔

بعد میں یونانی فلسفہ کی فلک بوس عمارت یونانی دیو مالا ہی پر قائم ہوئی۔ صرف اتنا ہوا کہ فلاسفہ نے اساطیر کے خرافاتی پوست کو ہٹا کر سائنسی مخزن کو اپنا موقف بنالیا۔ مثلاً یونانی اسطوریات کا اہم ترین مسئلہ یہ تھا کہ وہ اومیس میں بسنے والے دیوتاؤں کا مورث اعلیٰ (پدر اولین) کون ہے۔ فلاسفہ نے اس سوال کی تعبیر بریں طواری: "کائنات کا اصل الاصول اور وجود کا مبداء اولین کیا ہے؟" اور پھر اسی بحث کو اپنی تفکیری سرگرمیوں کا موضوع بنالیا۔ یہی حال زمانہ کے ساتھ ہوا۔ فلاسفہ کے یہاں اگر وہ "خدا" (دیوتا) تو نہ رہا، لیکن "خود + آ" (غیر مخلوق = قدیم) ضرور بنا رہا۔ تمام فلاسفہ یونان اُسے قدیم مانتے ہیں چنانچہ ارسطو اپنی کتاب "اسماع الطبیعی" (Physics) میں لکھتا ہے :-

"تمام مفکرین باستان فرد واحد اس بات پر متفق ہیں کہ زمانہ کی ابتدا نہیں ہے، بلکہ ہمیشہ سے علی سبیل الاستمرار موجود ہے۔ صرف افلاطون ہی وہ فرد مستثنیٰ ہے جس نے زمانہ کے لئے ابتدا بتائی ہے کیونکہ وہ کہتا ہے کہ زمانہ کائنات کے ساتھ وجود میں آیا ہے اور کائنات کے لئے آغاز ثابت کرتا ہے"

لیکن پیروان افلاطون کو ارسطو کی اس تعبیر سے انکار ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ افلاطون کی رائے میں بھی عالم محسوس اور زمانہ ازلی ہے۔

غرض یونان کے سائنسی فلسفہ میں "زمانہ کا قدیم" اور خرافاتی فلسفہ میں "اس کا نالہ" یونانی ثقافت کا اہم جزو بنتے رہے اور اسی ثقافت کی توجیہ و توضیح حکما یونان ایک ہزار سال تک کرتے رہے۔ پھر دیگر فلسفیانہ تصورات کی طرح یونان کی فکر زمانی نے اپنی مخصوص شکل نو فلاطینیوں (Neo-platonists) کے یہاں اختیار کی۔ یوں بھی یونانی اور ایرانی افکار میں ہمیشہ سے تبادلوں کا دھڑلہ رہا تھا مگر چھٹی صدی کے ریلح ثانی میں جب ایتھنز کے مدرسہ فلسفہ کی نقل بندی کے بعد آخری یونانی فلاسفہ دستقیوس کی

نیابت میں خسرو نوشیروان کے ایرانی دیوبار میں پناہ لینے پر مجبور نہ ہوئے تو چونکہ اسی زمانہ میں خود ایرانی فکر کے اندر "زرد و انیت" (زمانہ پستی) دوبارہ سر اٹھا رہی تھی، لہذا ایرانی و ایرانی تفکیر کے جڑ بیج پندرہ سے زمانہ کے اس تصور نے جنم لیا جو اسطلاحاً ایسی فلسفہ کے سرکاری مشراح "اسکندر" کے مدرسہ فلسفہ کے مشائی معلمین اور ایران کے تفسوری مدارس نیز مدرسہ جندی سالور سے فارغ ہونے والے معلمین کے توسط سے اسلامی فکر میں منتقل ہوا اور جس کی گرم شکل نے ابو بکر زکریا رازی کی تجدید پر حرا نیت میں "تالہ زمان" کی اور شیخ بوعلی سینا کے یہاں اپنی نرم شکل میں اور بعد میں اس کے متبعین کے فکری نظاموں میں ازلیت وابدیت زمان کی صیدیت اختیار کی (۱)

زمانہ پستی عرب جاہلیہ میں ایران ہی سے دہریت اور "تالہ زمان" عرب جاہلیہ میں پہنچے۔ ایران کی مغربی سرحد پر متنازعہ کی نیم آزاد عرب حکومت حیرہ کے اندر، اکاسرہ ایران کے زیر انتداب قائم ہوئی۔ لہذا ثقافت و شائستگی میں اس کا ایران سے متاثر ہونا فطری تھا اسی ثقافتی تاثر نے مقامی مترفین کی خوش حالی و فارغ البالی کے ساتھ ایک طرح کی دہریت و زندہ کیخیم دیا جسے بعد میں عرب جاہلیہ کے مترفین نے اپنا لیا، چنانچہ احمی نے کہا ہے:-

"دہریت و زندہ قریشیہ پائے جلتے تھے جسے انہوں نے اپنی حیرہ سے اخذ کیا تھا" (۲)

اس کے نتیجے میں وہ فرقہ ظہیر میں آیا جسے شہرستانی "معلط العرب" کے نام سے موسوم کرتا ہے، وہ لکھتا ہے:-

"جاننا چاہئے کہ عرب جاہلیت کے مختلف فرقے تھے۔ بعض ان میں سے مذہب تعطیل کے پیرو تھے۔ ان کا ایک فرقہ خالق کائنات اور حشر و نشر کا منکر تھا اور اس بات کا

(۱) چنانچہ اشیر الدین ابهری نے "ہدایہ الحکرہ" کے اندر جس کی شروح بعد میں تعلیف فلسفہ کے ابتدائی

واعلیٰ تعالیٰ میں... متذکر رہیں زمانہ کے وجہ دعویٰ کو ثابت کرنے کے بعد لکھا ہے:- "و نقول ایضاً ان الزمان لا یبدل ایضاً لا ولا تھابۃ لہ (بدایۃ الصلحۃ ص ۱۲۱) و کانت الزندقۃ فی قریش اخذوا من ارجحیرۃ"

(۲) الاخلاق النقیسہ ابن رستہ ص ۱۲۱ و کانت الزندقۃ فی قریش اخذوا من ارجحیرۃ ۴

قائل تھا کہ طبیعت زندگی بخشنے والی، اور دہر فنا کرنے والا ہے۔ اسی فرقے کے قول کو قرآن حکیم دہراتا ہے: وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَىٰ وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ جِسْر اشارہ طبائع محسوسہ کی جانب ہے، نیز اس بات کی طرف کہ زندگی اور موت انہیں طبائع کی ترکیب و انحلال پر موقوف ہے۔ پس طبیعت جامع (موجب تکوین)، اور دہر مہلک (موجب فساد) ہے۔“ (۱)

اس خیال نے غرب انداز فکر میں، بالخصوص اُس طبقہ میں جو عیش و عشرت کو انجام فرموشی کا قائل تھا، اپنے عقیدت مند پیدا کر لئے تھے چنانچہ ایک جاہلی شاعر کا شعر ہے:-
حیات ثم موت ثم نذر حدیث خرافۃ یا اُم غم
بہر حال دوسرے عیش کو شانِ روزگار کی طرح مسترفینِ غرب نے بھی دہر (زمانہ) کا ایک ”غم خیالی“ تراش رکھا تھا جسے وہ ”موترفی الوجود“ سمجھتے تھے مگر عربوں کی زود بختی اور اشتعال پذیر طبیعت عسر وئیسر حال میں اپنے معبودوں کی تعظیم و عقیدت پر توجہ کو راضی نہیں رکھ پاتی تھی، اگر ضرورت پڑے تو کل تک جس بت کی پرستش کرتے تھے، اسے کھا جانے میں بھی دریغ نہ ہوتا (۲)

(۱) کتاب الملل والنحل لشہرستانی الجزء الثاني صفحہ ۹۶: ”علم ان العرب اصناف شتى. فمنهم معطلة ومنهم حاملة نوع تحصيل - معطلة العرب وحی اصناف فصفت منهم انحر الخالق والبعث والا عادة وقالوا: الطبع المحي والدهر المقتل. وهم الذين اخبر عنهم القرآن المجید وقالوا ما هي الا حياتنا الدنیا نموت ونحی وما یهلكنا الا الدهر اشارۃ الى الطبیائع المحسوسۃ وقصر العبادة والموت علی ترکملوا تحللوا۔ قال الجامع هـ الطبع والمحلل هو الدهر“

(۲) بنو حنیفہ نے بسراۓ کا ایک بت بنایا تھا وہ اس کو پوجتے تھے۔ لیکن جب قطفہ ڈالو اپنے معبود کو بھی کبھی کھائے چنانچہ ایک جاہلی شاعر ان کی ہجو میں لکھتا ہے:-
اکلت بنو حنیفۃ ربعا عام النقمہ والمجاعة لم یحذروا من زعم سوء العواقب والاتباع

گمانی دینا تو کوئی بات ہی نہیں تھی۔ (۱)
 لہذا دہر کی تعظیم و عقیدت بھی ان کے یہاں محدود و شروطی ہی تھی۔ وہ اُسے ”موتی الزہراء“
 ضرور سمجھتے تھے۔ وہ بے شک بلایا و حوادث اور مصائب و نوائیب کو ”دہر“ ہی کی طرف منسوب
 کرتے تھے۔ مگر جب ناراض ہو جاتے تو اسی دہر کو نکالیاں دینے لگتے چنانچہ ابن جریر عسقلانی
 نے لکھا ہے:-

”اور غریبوں کی عادت تھی کہ جب انہیں کوئی تکلیف پہنچتی تو وہ اُسے
 دہر کی طرف منسوب کرتے اور کہتے بڑا مودہر کا اور بڑی مودہر کے لیے“ (۲)
 مشرکین عرب کی اسی عادتِ بد کی اصلاح کے لیے جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم
 نے فرمایا تھا:-

”يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى يَذِيحُ ابْنَ آدَمَ يَسُبُّ الدَّهْرَ وَانَا الدَّهْرُ بَيْدِي الْأَمْرَ
 أَكَلْتُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ“
 اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:-

ابن آدم مجھے تکلیف پہنچاتا ہے جب وہ دہر کو برا بھلا کہتا ہے حالانکہ میں
 ہی مطلب دہر زمانہ کا مالک و متصرف ہوں میں ہی اس کے لیل و نہار کو
 اُلت پلٹ کرتا ہوں۔

(۱) کامل للمبر والجز والثنی ص ۱۲۰

دب العباد ما لنا وما لنا قد كنت نسقونا فما يبد لك

انزل غلينا الغيث لا ابا لك

رس فتح الباری جلد ۲ ص ۳۲

”وكانت عادتهم اذا ما بهم هم مكره اضافوه الى الدهر فقالوا انما الدهر وانا الدهر“

اور اسی اصلاح کے لئے آیت کریمہ :-

وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَىٰ وَمَا يُعْطِكُنَا
إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا أَتَعْمَلُونَ ۝

کا نزول ہوا۔

جس نے زمانہ ”کے باب میں اسلام کا موقف قطعی طور پر متعین کر دیا۔ اس کی
تفصیل اگلی قسط کا موضوع ہے۔

مگر محضرہ بالا معروض سے اتنا متحقق ہے کہ ”نالذہ زمان“ کا خیال اسلام کی نہیں
بلکہ غیر مسلم مذاہب اور فکری نظاموں کی پیداوار ہے۔ اس کی تلاش خالص اسلامی فکر
میں غبت و بیکار ہے۔

برہان، دسمبر ۷۲، جنوری، فروری ۱۹۷۳ء



علامہ اقبال اور مسئلہ زمان

اس مسئلہ پر ماضی متاثر نگار کا ایک مضمون اس سے پہلے سرائے میں شائع چکا ہے لیکن وہ مختصر تھا، اس مضمون میں اس موضوع پر زیادہ تفصیل کے ساتھ بحث کی گئی ہے، اس لیے اس کو شائع کیا جا رہا ہے۔

جناب نیاز فتح پوری کا مضمون "اقبال کا فلسفہ خودی" نظر سے گزرا، اس سلسلے میں انھوں نے اقبال کے نظریہ زمان پر بھی تبصرہ کیا ہے، لکھتے ہیں:-

"اقبال نے اسرار خودی میں مسئلہ زمان و مکان کے تسلسل بڑے بصیرت افروز بحث پیش کیے ہیں، یہ مسئلہ اس میں شک نہیں بڑا اڑک و دقیق ہے، اور مکمل و ظاہر نے بڑی موثر سی فیوض سے کام لیا ہے، وقت در اہل زجور ہے نہ عرض، نہ کوئی واقعہ ہے نہ حادثہ اور وجود کے لیے جس صفات کا پایا جا ضروری ہے، ان میں سے کوئی صفت اس میں نہیں پائی جاتی، اگر زمانہ بھی مخلوق ہے تو یہ کب اور کیونکر پیدا ہوا، اس سے قبل بھی کوئی وقت یا زمانہ پایا جاتا تھا یا نہیں، کیا وقت بھی ازلی وابدی ہے، یہ اور اس قسم کے بہت سے سوالات اقبال کے سامنے بھی پیش تھے اور ان پر انھوں نے بہت فائز نگاہ ڈالی تھی، وہ وقت و زمانہ کی اہمیت کے اس درجہ قائل تھے کہ اسے انسان کی موت و حیات کا مسئلہ سمجھتے تھے، زمانہ ان کے یہاں رات و دن کا نام نہیں تھا، بلکہ اس کا

تعلق ارتقا سے تھا، اس حیثیت سے تھا جس میں وجود اور وجوب خلق کا فرق قائم کیا ہو۔
 معنی نہیں رکھتا اور جس کو صوفیاء لب و لہجہ میں یوں ہی لکھا گیا ہے :-

ذہبے ذان نہ مکالم لا الہ الا اللہ

اقبال نے زمانہ قیام یورپ میں اس موضوع پر ایک مختصر مضمون لکھا تو ان کے استاد
 نے اسے ایک لایسنس ایچ کر کرا لیا، لیکن بعد کو جب برگسان نے اس موضوع پر اپنا بڑا
 دلائل پیش کیے تو اہل نظر جو تک پڑے،

ایک دن اقبال و برگسان کے درمیان اس مسئلہ پر گفتگو ہو رہی تھی کہ اقبال نے کہا کہ
 مسئلہ زمان اس وقت بہت دقیق اور نازک سمجھا جاتا ہے لیکن مسلمانوں کے لیے اس میں کوئی زیادہ
 الجھن کی بات نہیں ہے، کیونکہ اسلام نے اس کو جس طرح حل کر دیا ہے وہ فلسفہ کی آخری حد
 سے زیادہ بلند ہے، برگسان بہ سن کر حیران رہ گیا کہ ایسے دقیق و نازک مسئلہ کو تیرہ سو سال قبل
 کا ایک امی وہ بھی بریگستان عرب کا کیا سمجھ سکا ہوگا، لیکن جب اقبال نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ
 وسلم کا تسمیہ الہیہ انا الہیہ انا کو براہِ نکو کہیں زمانہ ہوں اسٹی تو وہ پھل پڑا
 اور کہا کہ اس سے زیادہ مختصر اور حقیقت افروز بیان اس مسئلہ پر اور کوئی ہو ہی نہیں سکتا
 خدا کو عین زمانہ قرار دینا یا زمانہ کو غیر ذاتی تخلیقی صفت الہی قرار دینا، یہ اسی شہور کی وہ
 آخری حد ہے جسے بغیر فیضانِ فطرت کے کوئی پاہن نہیں سکتا۔
 اس کا حاصل یہ ہے :-

۱۔ مسئلہ زمان مکالم کے متعلق علامہ اقبال نے بڑے بصیرت افروز نکات پیش کیے ہیں۔

۲۔ مسئلہ زمان بڑا اہم مسئلہ ہے،

۳۔ وقت (زمانہ) تمام صفات وجود سے عاری ہے،

۴۔ اقبال کے سامنے زمانے متعلق بہت سے پیچیدہ سوالات تھے۔

۵۔ اقبال مسئلہ زمان کو انسان کی حیات و موت کا مسئلہ سمجھتے تھے۔

۶۔ اقبال کے نزدیک زمانہ کا نکلنا اور فنا ہونا تھا۔

۷۔ ”وہ زمانہ مکان لا الہ الا اللہ“ عینیت وجود و جوہر علی کا صوفیانہ انداز تفسیر ہے۔

۸۔ اقبال نے زمانہ قیام توہم پر اس موضوع پر ایک مقالہ لکھا تھا جسے لائین اپج سمجھا گیا۔

۹۔ اقبال نے برگسان کو جب حدیث ”لا تسبوا اللہ“ سنائی تو وہ چونک پڑا۔

۱۰۔ حدیث ”لا تسبوا اللہ“ کا مفہوم ”زمانہ کو برا نہ کہو کیونکہ زمانہ ہوں“ ہے۔

۱۱۔ خدا کو عین زمانہ قرار دینا سید اوی شہور کی آخری حد ہے۔

لیکن ان میں سے بعض باتیں محل نظر ہیں اور حقائق و واقعات ان کے ساتھ اتفاق کرنے

سے ملتے ہیں۔

۱۱۔ مسئلہ زمان کے سلسلے میں علامہ اقبال کے ”بعیرت افزو زنجنت“ کو دو قسموں میں تقسیم کیا

جاسکتا ہے: شاعرانہ خیالات اور سنجیدہ علمی انداز۔

۱۔ جہاں تک ان کے شاعرانہ خیالات کا تعلق ہے وہ شعوریت کا پہلو زیادہ لیے ہوئے ہیں۔

ان میں غور و فکر سے زیادہ جذبہ کا غلبہ ہے۔ اس لیے ان کے منظوم انادات سے زمانہ کے جو تصور

مستنبط ہوتے ہیں ان میں بڑا اضطراب و لکڑ خد یہ ناقص ہے۔ جب ان پر توحید الوہیت کا جذبہ غالب

ہوتا ہے تو وہ زمانہ مکان ہی کے منکر ہو جاتے ہیں اور فلاسفہ و اہل طبعیات کی نگرانی سرگرمیوں

کو چراغوں نے حقیقت زمانہ و مکان کی ترمیم کے باب میں کی ہے۔ بشرک زمانہ پر روشنی سے فقیر کرتے ہیں۔

خود ہوئی ہے زمانہ و مکان کی زمانہ ہے زمانہ و مکان لا الہ الا اللہ

سے مزید تفصیل کے لیے علامہ ہرمان گت نے ”میں“ میں ”ان“ کی علامتوں کے علاوہ اقبال اور اسلام کے تصور زمانہ کی ترمیم
زیر نظر بحث مرثیہ اسی معنوں کی تائید ہے جس میں اسی سلسلہ کی مزید تحقیقات کا اضافہ ذکر کیا گیا ہے۔

اور جب کائنات کی دستانوں کے مقابلہ میں انسان اور اس کے تمام معجزات ہر پہلو پر ہیچ نظر آتے ہیں تو پھر ہی تو جو ہم زمانہ ان کے لیے موثر حقیقی بنیاد ہے اور علامہ سے نقش گراما دات "بلکہ اصل حیات و موات" قرار دیتے ہیں یہ

سلسلہ روز و شب نقش گراما دات سلسلہ روز و شب اصل حیات و موات
اور تمام ہنگامہ ہائے کائنات میں اسی زمانہ کی کار فرمائی نظر آئے لگتی ہے، چنانچہ وہ اپنی نظم "زمانہ" میں زمانہ ہی کی زبان سے اعلان کرتے ہیں،

چلیگری و تیموری مشیت ز غبار من ہنگامہ افزائی یک جہت شراد من
انسان و جہان اور نقش و نگار من خون جگر مردوں سا ان بہا من

من آتش سوز اہم من روغند و ضوا اہم
ظاہر ہے زبان و مکان کے سرے سے انکار اور سلسلہ روز و شب کو نقش گراما دات آ
میں بعد الشترتین ہے جسے کسی وحدت فکر کے تابن نہیں لایا جاسکتا۔

ب۔ خطبات و انبیات اسلامی کی تشکیل جدید علامہ کے سنجیدہ فلسفیانہ افکار پر مشتمل ہے۔
اس میں انھوں نے حقیقت زبان کی بھی توضیح کی ہے، جس کا حاصل ان کے ایک مستند شارح
کے لفظوں میں حسب ذیل ہے:-

"اقبال کے نزدیک زمانہ ہی کا دوسرا نام تقدیر ہے"

خود علامہ کا اس توجیہ کے متعلق خیال تھا کہ ان سے پہلے تمام مفکرین کی تعبیرات اس باب میں غلط تھیں
صحیح توجیہ صرف انھوں نے ہی پیش کی ہے، فرماتے ہیں:-

"زمانہ کو جب ایک عضوی کل کی حیثیت سے دیکھا جائے تو قرآن کی زبان میں اس کو

تقدیر کہتے ہیں، تقدیر کی سلاخوں کے پاس اور غیر سلاخوں میں بھی بالکل خلا تقدیر کی گئی ہے۔ تقدیر زمانہ ہی کی ایک شکل ہے، جبکہ اس کے امکانات کے گہرے قبل اس پر تقدیر کیا گیا ہے لیکن زمانہ کا یہ نیا "تقدیر" قطعی نظر اس کے کہ علامہ کے علی الرغم غیر اسلامی ہے، علامہ کا اپنا "اگت" نہیں ہے، بلکہ مشہور برہن مفکر اسپنجلر سے اخذ ہے، اگرچہ علامہ نے اپنی تصانیف میں اس کا اعتراف نہیں کیا ہے، اسپنجلر کے الفاظ حسب ذیل ہیں:-

"The proper 'Destiny' and 'Time' are inter-

-changeable words". (Spengeler: Decline of the west, vol. I, p. 122)

اور اسپنجلر کی یہ نئی دریافت بھی اس کی ذاتی اختراع نہیں ہے، بلکہ قدیم ایرانی زرداویست اخذ ہے۔ اسپنجلر اس نہایت واقف تھا چنانچہ Decline of the west میں لکھتا ہے:-

"And thus it comes about that in the following centuries time itself as vessel of fate..... is by persian mysticism set above the light of God as Zruan and rules the world conflict of God and Evil Zruancom was the state religion of Persia in 438-45."

[اور ایسا ہوا کہ آٹھ دہائیوں میں خوزدان کو اس حیثیت سے کہ وہ نعمت و لافزیت

..... قدیم ایرانی عرفانیات نے خوزدان کے نام سے تقدیر الٰہی سے بھی بلند مقام دیا

جو کہ کائنات کے تمام خرد و شر میں حکومت کرنا ہے، زرداویست میں مذکور ہے کہ وہ

۱۔ خطبات اقبال و ادبیات اسلامی کی تشکیل جدید، ص ۶۱

ایران کا ملکی مذہب تھی۔ [(نخل العرب جلد ۳ ص ۱۲۳۸)
اسی کتاب میں دوسری جگہ لکھا ہے :-

*And it was just at the time of the decisive
councils of Ephesus and Chalcedon that we
find the temporary triumph of Zrvanism
(438-457) with its primacy of the divine
world course (Zrvan as historic time) over
the divine substances marking a peak of
dogmatic battle." (ibid, vol. II, P. 256)*

[اُس وقت جبکہ افریسی اور خلقہ دنیہ میں اساتذہ کی فیصلہ کن مجالس شوریٰ منعقد
ہو رہی تھیں ہیں زروانیت کی ماضی کو سیالی ملتی ہے (۴۳۸-۴۴۵) جس کے اندر ملکوتی
آریخی و عمارے کو [یعنی زردوان کو بحیثیت آریخی زمانہ کے] ملکوتی جواہر پرشہرت اور اہمیت
حاصل ہو جا آئے، اور یہ عقائدات کی جنگ کا نقطہ نمود ہے] (نخل العرب جلد ۳ صفحہ ۲۵۶)

بہر حال زمانہ کا یہ "نیا" تصور جس کے استنباط سے اخذ ہونے کا علامہ نے کسی مصلحت سے
اعتراض مناسب نہیں سمجھا، استنباط کا اپنا اکتشاف بھی نہیں ہے، بلکہ قدیم زروانیت سے اخذ
ہے، اور اٹن ہیگت پارسوں کی مقدس زبان، تحریرات اور مذہب پر مضامین "میں لکھتا ہے :-

[ازنیگت ابطال و کاد (جلد ثانی) میں جواب میں ایران کے عقائد باطل کی تردید پر مشتمل ہے؛

ہر چیز، آسمان، زمین یا اور کسی قسم کی مخلوق کے وجود سے پیشتر زردوان موجود تھا، جس کے
نام کا مطلب تقدیر یا برکت ہے..... اسی موضوع پر تھیوڈور ویسی بھی ایران آئینہ

کی روئے جنہیں فرطیس نے غوثنا دکھا ہے، ویلیو تھیکا (۱۸) کہتا ہے۔ تو طیس لکھتا ہے کہ
اپنی کتاب کی پہلی جلد میں جو جو سیوں کے عقائد پر مشتمل ہے، وہ ایرانیوں کے اس نفرت انگیز عقیدے
کی وضاحت کر رہا ہے، جسے زروشت نے رائج کیا تھا اور جو زہوم (زردان) کے متعلق ہے جسے
دوسارے جہان کا بادشاہ اور تقدیر بتا رہے ہیں۔

اسی طرح کرشن سین، ایران بہمد ساسانیان میں لکھتا ہے:-

”زردانی عقائد جو ساسانیوں کے عہد میں رائج تھے، اس زمانہ میں جبر کا عقیدہ پیدا کرنے
میں معاون ہوئے جو قدیم فردائیت کی روح کے لیے سم ثانی تھا، خدا نے قدیم جبر اور زردان
اہرمن کا باپ تھا، نہ مرث زان نامہ دو کا نام تھا، بلکہ تقدیر بھی وہی تھا۔“

اسی طرح علامہ کا یہ خیال کہ زمانہ کی حقیقت کا ایک شدید احساس ”زمانہ کے وجود کا بھی
کا عقیدہ“ قرآن کی تعلیم کا ایک بنیادی اصول ہے، اسلامی تعلیمات کے بجائے اسپیکر کی تعلیم کا
کا نتیجہ ہے، علامہ نے خطبات میں لکھا ہے:-

[ہر مال قرآن کو جو تاریخ سے دلچسپی ہو اس نے ہیں آری بھی عقیدہ کا ایک اہم ترین بنیادی
اصول بننا ہے جو حیات اور زمانہ کی حقیقت سے متعلق بعض اساسی تصورات کی طرف اشارہ
پر مشتمل ہے۔ یہ تصورات دو ہیں اور دونوں قرآنی تعلیم کی بنیاد کی تشکیل کرتے ہیں
۱۔ اصل انسانی کی وحدت ۔

۲۔ زمانہ کے وجود حقیقی کا ایک شدید احساس]

لیکن علامہ کا یہ دعویٰ قطعا بے بنیاد بلکہ ادماے محض ہے، قرآن صراحتہ تو روکنی راشارہ
بھی کہیں زمانہ کے حقیقی ہونے (وجود خارجی) کے عقیدے کی تعلیم نہیں دیتا، اس کے برخلاف

Martin Haug, Essays on The Sacred Language, writing and the
religion of The Persis, P. 12

۱۱۵-۱۱۴ ص ۱۱۴-۱۱۵

وہ "قول بالہر" کا سختی سے انکار کرتا ہے:

وَقَالُوا إِنَّمَا الْكَافِرِينَ الْإِنْسَانِيَّةُ
كَمُوتٍ وَنَحْيٍ وَمَا يُعْطِلُكُمَا
رَبُّكَ الْإِلَهَ - وَمَا لَكُمْ مِنْ
مِنْ عِلْمٍ إِنَّ هُمَا لَيُظُنُّونَ
اور بولے وہ تو نہیں مگر یہی ہماری دنیا کی
زندگی مرنے ہیں اور جیتے ہیں اور ہیں
جو کہ نہیں کرتا مگر رازِ خدا تعالیٰ فرما
ہے کہ اور انھیں (دوسرے بتوں کو) علم نہیں
وہ تو نہ گمان دوڑاتے ہیں، (جاشیہ)

اس طرح قرآنی تعلیمات کی رو سے زمانہ کے حقیقی ہونے کا عقیدہ ناقابل تسلیم ہے، کیونکہ اس کا
منطقی نتیجہ زمانہ کے جوہر مجرد اور واجب الوجود ہونے پر منہسی ہوتا ہے، جو قرآن کی بنیادی تعلیم
کے سراسر خلاف ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ اس دور کے بعض تہذیب پسندوں کی طرح علامہ کو بھی اصرار تھا کہ یورپی ثقافت
کی ہر ہر عرصہ خوبی اور اس کے ہر مہینہ میں خصوصی کو کسی ایک طرح اسلام میں بتا دیا جائے،
اپنے بچہ "الانحلال الغرب" میں زمانہ کے احساس شدہ کو یورپین کلچر کا مہینہ خصوصی قرار دیا ہے:

"And, indeed man has never - not even
in the contemporary China of the Chou period
with its highly developed sense of eras and
epochs - been so awake and aware, so
deeply sensible of time and conscious of
direction and fate and movement as he
has been in the West." (Decline of the West,
Vol. I, P. 133)

[واقعہ یہ ہے کہ انسان کبھی استیلا پیدا و حقیقتاً نہیں تھا، اسے کبھی زانہ کے وجود کا ہوتا
 تھا، احساس تھا، اسے اس کی بہت، تھیرا، اور سیلا کا آنا شور تھا، جتنا کہ مغرب اور پورے
 عصر حاضر میں ہوا ہے حتیٰ کہ چوتھا ان کے ہم عصر میں یہی جہاں قرآن دو تھانے غنیمت
 کا احساس بہت زیادہ ترقی پاچکا تھا، یہ کیفیت نہیں تھی۔

علامہ نے بھی اس کا کافہ کیے مگر کرنا ان کے وجود حقیقی کا قول اسلام کی بنیادی تعلیم کے مطابق
 ہے یا مخالفت محض یورپ کی نقل و تقلید میں اسلام کی اساسی تعلیمات میں محسوس کر لیا، یہی نہیں
 بلکہ اسے قرآن کی بنیادی تعلیمات کا اصل و مبنی ملکہ قرار دیا۔

ج۔ نیاز صاحب نے اس سلسلے میں "اسرار خودی" کا خصوصیت سے حوالہ دیا ہے، اگر قبول
 مصنف "روح اقبال"

"جاریہ آرمیں اقبال نے جہاں اپنے آسمانی سفر کے آغاز ذکر کیا ہے وہاں وہ زمانہ
 مکان کی روح، زمانہ و مکان کا حال بیان کر رہے، روح زمانہ و مکان اقبال کو
 عالم طوسی کی سیر کے لیے لے جاتی ہے، باتوں باتوں میں، زمانہ و مکان کے اسرار
 شاعر پر کھول دیتا ہے، وہ کہتی ہے کہ میں مٹاں بھی ہوں اور ظاہر بھی، زندہ بھی ہوں اور
 موت بھی، اور زندہ بھی ہوں اور جنت بھی، پیاسا بھی کرتی ہوں اور پیاس کو بجھاتی بھی ہوں
 مبادا جہاں میرے ظلم میں اسیر ہے

بہت برتر ہیرا نقد میں "اطمن و صامت ہر سخن فرین
 سخن از رخشاں کی بالذریعہ مرگاہ اللہ آشیانہ اندر

لے اسرار خودی میں علامہ اقبال نے "الہیت کاملہ" کے عنوان سے زانہ کے متعلق جو تعبیرات اور روایات بیان
 فرمائے ہیں ان پر تبصرہ آگے منسلک میں کر رہا ہے۔

ہر فرقہ بھلے میں گروہ وصال	وہ از پر واز میں گروہ وصال
قتلے ساز میں تاثر ایچ آدم	ہم مٹا بے ہم خطاب آدم
میں حساباً و فرخ و فروغ و جہ	میں حیات میں ماتم میں نشہ
مالم شش روزہ فرزند است	آدم دافرشہ در بند است
آدم ہر چیزے کہ می چنی منم	ہر گئے کہ شاخ می چنی منم

لیکن زنا کا یہ مبدع وجود اور اصل کائنات ہونے کا عقیدہ نہ تو قرآن و حدیث سے ماخوذ
اور نہ ملائکہ اقبال کی اپنی دریافت ہے بلکہ قدیم مجوسی انکار ہے اندھا کیا گیا ہے جس کے مطالعہ کا انکو
قیام جبرستی کے زنا میں موقع ملتا تھا، اور جس نے غیر شوریٰ طور پر انہیں بہت زیادہ متاثر کیا تھا
بہر حال یہ جاع

”مالم شش روزہ فرزند است“

اور

”آدم ہر چیزے کہ می چنی منم“
کی اصل قدیم زروانیت سے ماخوذ ہے جس کے کچھ دھندلے آثار اوستا میں روگئے ہیں۔ کرسینا
لکھتا ہے :-

”اس کے باب کا تھا دیاسا ۳۰: ۳۰“ میں روح خیر اور روح شر کے متعلق لکھا ہے کہ
روح دو دو تہ الیٰ روحیں ہیں جن کا نام تو امان اعلیٰ ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ زرتشت نے
ایک قدیم تہمیل کو جو ان دونوں روحوں کا باپ ہے تسلیم کیا ہے۔ ارسطو کے ایک شاگرد
پوٹمیوس کی ایک روایت کے مطابق ہینامنیٹوس کے زنا میں اس خدا سے اولین کی توحید

لے روح اقبال ص ۳۲۲-۳۲۳

کے بارے میں بہت اختلاف تھے بعض اس کو مکانات (تمناؤں زبان اور سالی) سمجھتے تھے۔
اور بعض اس کو زمان (زمانہ زبان اور سالی و زمانہ زبان یا زمانہ زبان پہلوی) تصور
کرتے تھے۔ بالآخر دوسرا عقیدہ غالب آیا اور اسی زمانہ والی عقیدے کو مستقر پرستوں نے
اختیار کر لیا۔

اسی طرح ارون ہیگ لکھتا ہے:-

[سب سے پہلا یونانی صنف جو اس بات کا حوالہ دیتا ہے دستخط ہے۔ اپنی کتاب
”تباہی اولیٰ“ میں لکھتا ہے: جو کسی اور تمام دوسری آدین تو ہیں، جیسا کہ یونانیوں نے لکھا ہے
بعض مکانات کو اور بعض زمان کو ملت لکھتے ہیں جس سے اچھے اور نیک دین اور
اسی طرح شریر دین پیدا ہوئیں]

یہ ہیں مسئلہ زمان کے متعلق اقبالؒ کے بصیرت افروز نکات ”جن سے مفہون نگار اس نے
متاثر ہوئے ہیں۔ مگر قطع نظر اس کے کہ یہ بصیرت افروز نکات ”انادیت و مستقبلیت سرے میں،
جہت زہدیت سے بھی غالی ہیں:- زمانہ کے وجود حقیقی سے متصف ہونے کا قول، کائنات میں
اس کے مؤثر بالذات ہونے کا عقیدہ، اس کے اصل کائنات و مبدع و موجودات ہونے کا اعتقاد،
اس کے عین تقدیر ہونے کا تصور وغیرہ ایسی چیزیں ہیں کہ جن قوم میں بھی آئیں اس کے قواسم علی
کو مضبوط کر کے رکھ دیا، ایران قدیم کی تاریخ اس کی شاہد ہے۔ پھر بھی اگر یہ بصیرت افروز نکات
علامہ کی اپنی کبرنگہ کے زائیدہ ہوتے تب بھی کچھ نہیں تو ایک شاعرانہ اچھ کی حیثیت ہی سے ان کی
داد دی جا سکتی تھی، مگر مشکل یہ ہے کہ علامہ نے اس بحث کو دوسروں کی چیزوں سے سبایا ہے، مانا کہ
اس کو زمانہ عقیدہ کے خلاف وہ خود احتجاج فرما چکے ہیں۔

لے: این سہہ ساسانیان ص ۱۶۵-۱۶۶

حرم تیرا خودی غیر کی سازاؤں
دوبارہ زندہ نہ کر کار و اوقات دشت
(۲) نیاز صاحب نے فرمایا ہے :-

”یہ سلسلہ (سلسلہ زمان) اس میں شک نہیں بڑا نازک و دقیق ہے اور مکمل و مفاد
نے بڑی مشنگانیوں سے کام لیا ہے۔“

سلسلہ زمان بڑا اہم ہے اگر اس وقت تک خب تک اسے اہم سمجھا جائے۔ جو اسے اہم
سمجھتے ہیں ان سے یہ اپنی خدائی مذاکر چھوڑتا ہے اور جو اسے اہم نہیں سمجھتے انہیں سرے سے
اس کے وجود ہی کا انکار ہے، ان کے لیے یہ تو امر کی مشق ہی ہے سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔
ناز کا تصور ایک پھلاوے کے مانند ہے جس سے اگر صرف نظر کر لیجئے تو کچھ بھی نہیں اور
اگر درخور اعتناء سمجھئے تو پھر اپنی خدائی مذاکر ہی چھوڑتا ہے، چنانچہ امام رازسی نے المباحث المشترکہ
میں معلم اول (اسطو) کی طرف یہ قول منسوب کیا ہے۔

من قال بعد واث الزمان فقد
قال بعد مدہ من حیث لا یحسب
جو زمانہ کے حادث کا قائل ہو وہ اس کے تہیم
ہونے کا قائل ہو اس طور سے کہ اسے اس کا حساب

(المباحث المشترکہ طیارل ص ۱۶۹) بھی نہیں ہوتا

اس لیے کہ اگر زمانہ موجود ہے تو دو عالم سے غالی نہیں، یا قدیم ہو گا یا حادث۔ اگر قدیم ہے تو یہی غلا
کا دعویٰ ہے۔ اگر حادث ہے تو اس کا عدم اس کے وجود پر مقدم زمانی مقدم ہو گا کہ حادث کا یہ
مفہوم ہے، یعنی زمانہ بصورت فرض علم بھی موجود ہو گا اور یہی واجب کی شان ہے، اس لیے دونوں
صور توں میں زمانہ واجب و قدیم ٹھہرتا ہے۔

غالباً زمانہ قبل تاریخ میں کچھ اسی انداز فکر کے نتیجے میں زمانہ پرستی کا آغاز ہوا ہو گا۔
جیسا کہ مسعودی کی شہادت کی رو سے قدیم ترین اقوام میں زمانہ کے اصل موجودات ہونے کا

عقیدہ ملتا ہے، عہد قدیم میں اس زمانہ پرستی کے دو گروہ تھے، ایران اور یونان۔ ایران میں عہد پنجامشی میں زردانی مذہب مروج تھا جو تقدیر پرستی پر مبنی تھا، اور انجام کار اپنی نخستین واریوش الکبیر کی سلطنت کو بھی لے ڈوبا، اس لیے جب تیسری صدی مسیحی میں مسلمانوں نے ایران کی عظمت پادینہ کا احیا کیا تو سوسائٹی کی اصلاح اور اس میں عمل کو شکی روح پھونکنے کے لیے زردانی عقیدہ کو کٹیلیم دلانے کی کوشش کی، مگر زردانیت اجتماعی ذہن سے کٹینہ عجز ہو سکی، کیونکہ مسلمان سلطنت کے آخری عہد میں جب اجتماعی فکر مرکز گریز تحریکات کا متحہ مشتق بننے لگی تو زردانیت نے بھی سراٹھایا، لیکن زردوشتی "مزدانیت" اس زردانیت اور اس سے پیدا ہونے والی جبروت قنوطیت کو برداشت نہیں کر سکتی تھی، اس لیے دوسری بہ مات کے ساتھ ساتھ زردانیت کے ابطال کی بھی کوشش کی گئی، اس قسم کی ایک کوشش پہلوی ادب میں "سکند گمانیک ندان" کے نام سے منظر موجود ہے، اس زمانہ میں اکاسرو کی بوسیدہ سلطنت مسلمان فاتحین کے قبضہ میں آگئی، مگر مسلمان جیسی فعال قوم کے نزدیک "مقدہ پرستی" کی تحریک فروغ نہیں پاسکتی تھی، اس لیے یہ زردانی مذہب اٹھائی سال تک دبا رہا، یہاں تک کہ محمد بن زکریا الرازی نے اسے زندہ کیا۔

زمانہ پرستی کا دوسرا گروہ یونان تھا، جہاں کی قدیم ارسطوری خرافات میں "کردوس زمانہ کا دیوتا" اپنے ہی بچوں کو نکل جایا کرتا تھا، جب ان ارسطوری خرافات پر فلسفہ کی فلک بوس عمارت قائم ہوئی تو زمانہ خدا "تو ذرا اگر خود" (غیر مخلوق قدیم) ضرور بار بار، تمام یونانی فلسفہ اسے قدیم مانتے ہیں۔ چنانچہ ارسطو نے "سماخ طیبی" میں لکھا ہے:-

"تو مگر بنیائے خدا، فرد احد اس بات پر متفق ہیں کہ زمانہ کی ابتداء نہیں ہے، بلکہ ہمیشہ سے علی سبیل الاستمرار موجود ہے، معرہ افلاطون ہی وہ فرد متفق ہے جس نے زمانہ کے لیے

لے شرح المواقف ۳، Cornford: Greek Religious Thought،

ابتدائی ہے۔

جب یہ یونانی فلسفہ مسلمانوں میں آیا تو حکماء اسلام نے زمانہ کے تدم کو بھی بطور ایک اصول مسئلہ کے ان لیا، مگر ان کے پاس اثبات زمانہ کے لیے شہادت حسی کے علاوہ کوئی دلیل نہ تھی، اور متکلمین اسلام نے اسے عقیدہ توحید کے منافی پا کر سرے سے اس کا انکار کر دیا۔

اس طرح جو تھی مادی کے اندر دو جماعتیں تھیں: علمائے اسلام اور فلاسفہ۔ علمائے اسلام کے ذکر وہ تھے، ۱۔ عام مفسرین و محدثین اور فقہاء و متکلمین جو زمانہ یا دوسرے کو اللہ تعالیٰ کی ایک مخلوق قرار دیتے تھے، جو حوادث کائنات میں قطعاً غیر موثر ہے،

ب۔ انتہا پسند متکلمین جو سرے سے زمانہ کے وجود خارجی ہی کے منکر تھے، اسی طرح حکماء کے بھی دو گروہ تھے:

۱۔ متبعین اور مستبذ جو زمانہ کے وجود حقیقی کے قائل تھے، اور اسے ازلی وابدی مانتے تھے،
ب۔ حرافہ جیسے کا سرگروہ محمد بن زکریا الرازی تھا، زمانہ کے جوہر مجرد و قدیم اور واجب الوجود ہونے کے قائل تھے،

باغیہ حکماء اسلام کے پاس اثبات زمانہ کی کوئی منطقی دلیل نہ تھی، یہ کام شیخ بوعلی سینا نے انجام دیا، اس نے سائنسک بنیادوں پر زمانہ کے وجود خارجی کو ثابت کیا اور اس کے لیے دو دلیلیں وضع کیں، ایک کا عنوان بیان طبیسی ہے اور دوسری کا بیان الہی "ان کی وضاحت اس نے کتاب التفسار" کے فن اول، مقالہ ثانیہ کی گیا و جو میں فصل میں کی ہے، مگر متکلمین ان سے مرعوب نہ ہوئے اور وہ ہمیشہ ان دلیلوں کو باطل کرتے رہے،

چنانچہ پہلا تصادم پانچویں صدی ہجری کے آخر میں ہوا جب امام غزالی نے "تہذیب الفلاسفہ" میں پہلے مسئلہ فی ابطال قولہم بقدم العالم کی توضیح میں فلاسفہ کی دوسری دلیل ضمیمہ نایہ لیم فی الزمان" قدم

کے پرچے اڑائے، ان اعتراضات کا جواب چھٹی صدی کے نصف آخر میں ابن رشد اندلسی نے
 "تہافت الہتافہ" میں دیا، اس کے بعد سے یہ بحث گویں مناظرہ کا موجب بن گئی، تاہم کونوں صدی
 کے آخرین سلطان محمد فاتح مصلحتیہ کے ایما سے خواجہ زادہ نے "تہافت الافلاسفہ" میں اور
 مولیٰ علاء الدین طوسی نے "کتاب الذخیرۃ" میں دونوں کے دلائل پر ہما کر کے آخری فیصلہ
 چھٹی صدی میں فلاسفہ نے اپنے موقف میں تبدیل کی ایک نیا چاہیے اس کی تجدید کی چنانچہ
 ابو البرکات بندای نے زانہ کو معدوم وجود قرار دیا، مگر یہ مذہب دشمنان کو مطمئن کر سکا نہ فلا
 سفیہ میں مقبول ہو سکا، بہر حال یہ پہلی تبدیلی تھی،

فلاسفہ دشمنان کے درمیان زانہ کے باب میں دوسرا تقادم چھٹی صدی کے آخر میں ہوا
 جب کہ امام رازی نے "المحصل" میں زانہ کے وجود کا بھی کے غلط دلائل پہنچانے کے ضمن میں
 فرمایا کہ اگر زانہ کا حاکم میں وجود ہے اور "تہافت" اور "ہوگا" کا مفہوم ثابت و فارہ ہے تو
 "متحدہ دات" پر ان کا انطباق ممکن ہے، اور اگر غیر فارہ ہے تو ثابتات [باری تعالیٰ] پر انہیں
 منطبق نہیں کیا جاسکتا، یہی فلاسفہ کی یہ دقیق استغیرات کی نسبت متغیرات کی طرف "ذہان" ہے،
 اور متغیرات و ثابتات کی نسبت "دہر" ہے، اور ثابتات کی ابھی نسبت "سرد" ہے تو اس کے
 لیے امام صاحب نے فرمایا: "هذا لا یقویٰ خال عن التحصیل"۔ اس سے فلاسفہ بڑے چراغ
 ہوئے، محقق طوسی نے تو آخر ہی کہنے پر اتفاق کیا کہ اصطلاح مقرر کرنے والوں کو وضع اصطلاحات
 کا پورا حق ہے، مگر گیارہویں صدی ہجری میں میراقراداد نے رد زبیران کی انتہا کر دی، یہ کہ
 محض اس سے کام نہ چل سکا اور فلاسفہ کو پھر اپنے موقف کی تبدیلی کرنا پڑی۔

چنانچہ دسویں صدی میں محقق ودائی نے ابن سینائی مسلک کی پھر تبدیلی کی کہ زانہ اگر ہم
 "فیہر مقلوط الہنایہ" ہے مگر اپنے آغاز میں مقلوط الہدایہ ہے۔

تیسری تبدیلی خود میرا قرار دینے کی اور تعدد و ثبوت دہری کا مفروضہ تراشا لکھ یہ تو بہر خود دوسرے
 فلاسفہ کو مطمئن نہ کر سکی اور علامہ محمود جو بنوری نے "شمس بازغہ" میں اس نظریہ پر شدید اعتراضات کیے۔
 اب اس علی مسئلہ نے گہری مناظرہ کی شکل اختیار کی، آخر میں ملا امان اللہ بنارس نے اس مسئلہ
 میں مداخلت کیا۔

بحث کا آخری فیصلہ دہلی میں ہوا، جبکہ خاتم المسکین مولانا فضل حق خیر آبادی نے فلاسفہ
 کی تدقیقات پر آخری ضرب لگا کر زمانہ پرستی کے ثبوت میں آخری کیل ٹھوٹک دی، حتیٰ کہ ان کے
 صاحبزادے مولانا عبدالحی خیر آبادی کو جو یونانی فلسفہ کے آخری علمبردار تھے کہنا پڑا
 "نعم وجود الزمان يشبه ان يكون اضعف الخفاء الوجودات۔"

اس مختصر سے تاریخ کی جائزے سے واضح ہو جاتا ہے کہ حکماء و فلاسفہ کی یہ موثر گانیاں "کوہ کندہ
 و کاہ برادر" دن سے زیادہ دقیق ثابت ہو سکیں اور یہ انجام ہوا "واہمہ کی اس مشن پیہم" کو
 "تاذک اور دقیق مسئلہ" بنانے کا۔

(معارف: جون ۱۹۶۲ء)

(۲)

(۳) یادِ صاحبِ لکھا ہے۔

”وقتِ راسل جو ہر ہے زعین: کوئی واقعہ ہے: کوئی حادثہ اور وجود کے لیے جن

صفات کا پایا جانا ضروری ہے ان میں سے کوئی صفت اس میں نہیں پائی جاتی۔“

! لعاذِ دیگر ع ہے یہ وہ لفظ کہ شرمندہ معنی نہ ہوا

سوال یہ ہے کہ ایک ایسے امر مہموم کی جو جلہ صفات وجود سے ماوی ہے ”صفات طرازی“

کیا معنی: عدم لای صفت ولا یوصف بہ ”مستحق ہی کا مسئلہ نہیں ہے، بلکہ عقلِ سلیم اور Common

sense کا بھی متعلق ہے۔ لہذا عدم و مخصص کو اجم قرار دینا تو ہم پرستی نہیں تو پھر کیا ہے۔

جب ذاتِ عدم و مہموم ٹھہرا تو پھر یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوا کہ وہ کب اور کیونکر پیدا ہوا،

لے چانچہ اور ہوا! عبادِ حق تبارک و تعالیٰ کا قول: کہ ہم کہہ نہ سکتے تھے کہ خود سے متصف ہو، ان سے پہلے علامہ محمود

جو پوری نے منکرینِ ذات کا جواب دینے کے بعد غرضِ انہیں اقوت کیا ہے: ”ظاہرِ محب ان کی کون وجود فی

الوعیان و مع ذلک فاعلم ان الزمان اصنع الاشیاء وجوداً“ علامہ محمود نے خود شیخ محمد علی سینا کا

اعتراف نقل کیا ہے کہ: ”قال: شیخ شبہ ان کی کون الزمان اصنع وجوداً من الحور کہ وہ جانا وجود

امور بافتیاس الی امور“

ایہہ معاشرتی زندگی کی عملی ضرورتوں کے لیے زمانہ کا حوالہ اگر زیر ہے، اس لیے اسے ”بھوتوں کی بجلیوں“ کی طرح نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ اسی لیے اشاعرہ نے اسے ایک ہیانہ قرار دیا اور بس۔ چنانچہ نثر، الوقت ”میں زمانہ کے مذاہب غمہ کے کشن میں نہ گور ہے۔“

خاص المذاہب فی حقیقتہ	حقیقت زمان کے سلسلے میں بانچواں مذاہب
الزمان مذہب لا مشاعرۃ	اشاعرہ کا ہے، اس کی رو سے زمانہ
دھوانتہ متجدد معلوم	ایک تجدید پذیر امر ہے جس سے دوسرے
یقیناً سبہ بتجدد	تجدید پذیر امور کا اعادہ لگایا جاتا ہے،

مگر علامہ نے معاشرتی زندگی کے اس اہم تامل کو ”زمانہ پوشی و باطل فروختی“ سے تعبیر کیا ہے

اے اسیر پوشی و فردا درنگر	در دل خود عالم دیگر نگر
در گل خود تو غم ظلت کاشتی	وقت را مثل خط پنداشتی
باز با پیادہ لیل و نہار	نکر تو پیو و طول روزگار
ساختی این رشتہ از زار و در	گشتہ مثل بیان باطل فروختی

حالانکہ زمانہ کی اس انادوی حقیقت کا احساس ہی مغربی ثقافت کا آغاز تھا، اپنے جگر کہتا ہے کہ کلا سکی
دیوانی احمد کا انسان گھڑیوں کے استعمال سے مستغنی تھا، اور اس کی یہ بے نیازی بالقصہ والا راہ تھی،
وہ صرت ”آن مافر“ ہی چہ رہتا تھا، انہی مستقبل سے بالکل بے پروا:

*Classical man managed to do without the
clock, and his attention was more or less*

لے اسرا خود کا: اس کے لیے نیاز صاحب نے لکھا تھا کہ ”اقبال نے اسرا خودی میں سنہ زمان و مکان کے تعلق پر
بصیرت افزا نکات پیش کئے ہیں۔“

*deliberate..... Classical man's existence
..... was wholly contained in the instant.*

Nothing must remind him of past or future.

(Spengler: Decline of the West vol 1, P. 132

[لا کا کہہ کر انسان بے گھڑی کے گڑا کر لیتا تھا اور اس کی ثقافت کم و بیش ارادی تھی.... لاکا کی عمر کے انسان کی زندگی تمام تر ان ماضی پر منحصر تھی، وہ نہیں چاہتا تھا کہ کوئی شے اسے ماضی یا مستقبل کی یاد دلائے]

اسی طرح قدیم ہندوستانی ثقافت زمانہ کی اس انادری حیثیت سے ایشیائی تھی۔

"The indian also have no sort of time-reckoning (the absence of it in their case expressing their Nirvan) and no clock and therefore no history, no life memories, no care." (ibid, vol 1 P. 33

[اہل ہند بھی وقت شمار کی کوئی نظام نہیں رکھتے تھے، اور اس کا نتیجہ ان کے بیاں نہ ہونا (منظر ہند) ان کے بیاں گھڑی تھی اور اس لیے ان کے بیاں کوئی تاریخ تھی، زندگی بے سلسلہ یادیں اور نہ کوئی نگرہ پورا]

برہمن اس کلاسیکل غنودگی سے بیداری کا آغاز تغیر جو لین کے زمانہ میں ہوا اس وجہ تعوییم کی اصلاح کی اور اس کا قائل "دھرم بڑا ہی" کے اجتماعی احساس کا آخری اظہار تھا۔

*Caesar's reform of the calendar may almost
be regarded as a deed of emancipation*

from The classical life feeling..... His
assassination seems to us a last out-break
of the antiduration feeling that was incarnate
in the polis and the Urby Roma." (ibid Vol I P, 133)

[تیسرے جو تقویم کی اصلاح کی تھی اسے کلین احساس زندگی سے جھٹکارا سمجھا جاسکتا ہے،
ایسا سلوم ہوتا ہے کہ اس کا قتل اس مدت بیزاری کے خدبے کا آخری احتجاج تھا جس کی وجہ
”محدود شہر“ اور رومہ انگریزی میں طول کیے ہوئے تھی]

لیکن زمانہ کی اس انادی حقیقت کا صحیح اندازہ یورپی ثقافت ہی نے لگایا (بقول اسپنجلر)
کیونکہ جرمنوں نے (جنہیں اسپنجلر مغربی کلچر کا مثل اٹم سمجھتا ہے) دیرانگٹری کو دریافت کیا۔ وہ لکھتا ہے:-

Among The western peoples, it was The
Germans who discovered The mechanical
clock, The dread symbol of The flow of time.

(ibid, Vol I P. 14)

[مغربی اقوام میں یہ شہرت اولیت جرمن قوم ہی حاصل ہو کر اس نے چین سے پڑے والے گھڑا
دریافت کیں جو زمانہ کے مردود انقضاء کی عیب عکاس ہے] (الغالب الفیاض ص ۱۲)

اور زمانہ کی اسی انادی حیثیت کے شدید احساس میں یورپی ثقافت کا خصوصی امتیاز مشہور
ہے جیسا کہ اسپنجلر لکھتا ہے:-

Man has never..... been so awake
and, aware so deeply sensible of Time...

as he has been in the west. (ibid, Vol 1 P. 133)

[انسان کبھی استبداد و متعصب نہیں رہتا اسے کبھی زمانے کے رجحان کا اتنا گہرا احساس

جتنا کہ مغرب (یورپ) کی پھر میں رہا ہے۔] (الطالع الغریب ص ۱۳۳)

لہذا غالباً اسپنجلر کے اسی قول کی صداقت بازگشت تھی جن نے علامہ اقبال سے زمانے کے حقیقی

ہونے کے شدید احساس کو قرآن کی بنیادی تعلیمات کا اصل و مبنی علیہ قرار دلایا، لیکن یہاں وہ

قرآن کی بنیادی تعلیمات کے اس اصل و مبنی علیہ کو زمانہ بردوشی و باطل فردشی سے سبیر فرمانے لگے، نیا عجیب۔

بہر حال اگر زمانہ کی افادوی حیثیت کے احساس اور اس سے معاشرتی زندگی میں استفادے

کی ترقی سے کسی تہذیب و ثقافت کی بلند و برتری کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے تو یقیناً اسلامی ثقافت

کا درجہ دنیا کی ثقافتوں میں بہت بلند و برتر ہے، اسلام اصولی طور پر وقت کی افادوی حیثیت

کی قدر رکھتا ہے، اس کی تعلیم عبادات سے لیکر معاملات تک ہے، نماز کے اوقات اور روزے

کی مدت کا، زکوٰۃ کے درج اور حج کے تعین کا اسی پر مبنی ہے، مرد نمازی صرت طلوع فجر

اور طلوع آفتاب ہی میں امتیاز نہیں کرتا، وہ فجر کے اندر غشی اور اسفار کی بھی مدتیں کرتا ہے،

سحر صلات کو سحر کا ذب سے متنازع کرتا ہے اور ماضی طرح دیگر اوقات میں معاملات کے اندر

اجل دستی گما تین اسی احساس پر مبنی ہے، اور اسی احساس کی شدت نے سلمان و اہانت

دین پیا گھڑیاں ایجاد کرائیں، اسپنجلر کہتا ہے کہ مسئلہ کے قریب گربٹ (پاپ سوسٹر دم)

نے پھر کئی سے چلنے والی گھڑی ایجاد کی، جو ماضی میں کلاک اور مسئلہ کے قریب وجود میں آئے

اور جیب گھڑیاں اس کے بہ۔ لیکن اس سے چار سو سال پہلے گھڑیاں اسلامی دنیا میں

عام تھیں، اور ہارون الرشید نے جو شاہین کو ٹھہریں گھڑی بھی تھی وہ پہلا وقت پیا تھا۔

جو سرزمینِ یورپ میں پنپا۔ "وقتِ سیفِ قاطع" کے اصول کے تحت مسلمانوں نے غیر معمولی صمت کے ساتھ وقت کی پیمائش پر زور دیا، انھوں نے منٹ اور سکینڈز کا نئی ڈھائی) تک ہی اجزاء زبان کی تقسیم کو محدود نہ رکھا بلکہ ثوابت و روایاتِ حق کی عواثر تک اسے ضبط کیا۔

لیکن علامہ اقبال اسلامی ذہن کی اس کاوش کو جس میں وہ تمدنِ دنیا کی "وقتِ پربانی" کے طریقوں کا استاد ہے، زنا بردوشی و باطلِ فروشی سے تعبیر فرماتے ہیں، صرت اتنے سے تصور پر کہ "Pure Duration" کے داہمہ تراشی کی داد دے سکا جس نے قدیم پنجاب نشی دور میں بند گانِ خدا کا سرترِ زردان کے سامنے جھکوا دیا تھا۔

(م) نیا زمانہ صاحب نے لکھا ہے :-

"(زمانہ کے متعلق) بہت سے سوالات اقبال کے سامنے بھی تھے، اور ان پر انھوں نے

بہت غائر نگاہ ڈالی تھی۔"

علامہ اقبال نے مغربی فلسفہ کا بڑا غائر مطالعہ کیا تھا، جیسا کہ خود فرماتے ہیں :-

بے فلسفہ میرے آب و گل میں پوشیدہ ہے ریشہ ہائے دل میں

اس وجہ سے ان کے سامنے زمانہ سے متعلق بہت سے پیچیدہ سوالات تھے، اس کا بڑا سبب

اسپینجر کی تقلید تھی، اسی زمانہ میں اسپینجر کی "Decline of weas" شائع ہوئی تھی اور

علامہ اس سے بہت متاثر ہوئے تھے، اور چونکہ اسپینجر نے یورپی ثقافت کے اصولی معیارات "یونان

ہیزاری" اور "احساسِ زمانہ" بتائے تھے، اس لیے علامہ نے بھی ان دونوں معیارات کو اسلامی

ثقافت کا اصل الاصول قرار دیا،

غرض مغربی فلسفہ کی عقیدت میں زمانہ کے متعلق اقبال کے ذہن میں پیچیدہ سوالات کا

ہیہا ہویا نظر ہی تھا، مگر مغربی فلاسفہ خود انھیں حل نہیں کر سکتے تھے، لہذا ان کی رہنمائی سے ایسا

ہو کہ علامہ کی نظریں مشکین اسلام کی جانب اٹھیں۔ جیسا کہ خود کہتے ہیں ہے

پھر یہ غوغا ہے کہ لاساٹی شہر کا راسخ
دل کے ہنگامے سے منہ پرے کر ڈالے خوش

اس ذہنی تکلیف کا نتیجہ وہ لکچر تھے جو علامہ نے ۱۹۳۲ء میں حیدر آباد وغیرہ میں آیات اسلامی

کی تشکیل جدید کے عنوان سے دیئے۔ مگر اسلام اور اسلامی ثقافت کو صحیح طور پر سمجھنے کی تربیت ان میں

کنتی ہی شد یہ کیوں؟ جو وہ ذہنی بنیاد پر مبنی اسلام کی کاوشوں کے صحیح طور پر سمجھنے کے لیے

درکار تھا، ان کے پاس بہت کم تھا۔ چنانچہ علامہ کی اس زمانہ کی زندگی اس بات کی شاہد ہے کہ زمانہ

کے متعلق اسلامی نقطہ نظر سے واقف ہونے کی مخلصانہ کوشش کے باوجود وہ اپنی اس خواہش

میں ناکام ہی رہے،

صدر بہ عالی رتبتی کہ جس وقت انہوں نے یہ لکچر دیئے اس وقت تک انہیں امام رازسی

کی ”النباحۃ المشرقیہ“ جس کی جلد اول کا آخری حصہ: انا کی مجنوں پر مشتمل ہے، دیکھنے کو بھی نہیں

ملی، انہوں نے یہ سلامانہ دوسری مرحوم کو اپنے مکتوب مورخہ ۱۸ مارچ ۱۹۳۲ء میں لکھا۔

”ایک زحمت دینا چاہتا ہوں معاف فرمائیے گا، مباحثہ شریعت لاہور میں دستیاب نہیں

ہو سکتی، کیا یہ ممکن ہو کہ آپ فرماؤں کے متعلق امام رازسی کے خیالات کا علامہ گلبدن فرما کر مجھے

اور سال فراوان ہیں، اس کا ترجمہ نہیں چاہتا صرف علامہ چاہتا ہوں۔“

معلوم نہیں یہ صاحب نے مظلوم علامہ بھیجا یا نہیں، لیکن اگر بھیجا بھی ہو تو علامہ نے خطبات کی

تیار دی ہیں اس سے کچھ زیادہ مدد نہیں لی، کیونکہ اس کی کوئی تفصیل نہیں ملتی، بہر حال اس وقت

سے قبل علامہ کو ”النباحۃ المشرقیہ“ کے سلامانہ کا موقع نہیں ملا اور اس وقت تک انہیں دوسرے

۱۵ مہینہ (دسمبر ۱۹۳۲ء) میں ۳۰۹ صفحہ پر خطبات میں انہوں نے اس کا حوالہ دیا ہو کہ یہ کتاب حال تھا

اور انہوں نے حیدر آباد سے شائع ہوئی ہے، مگر سوزیات کتاب کا کوئی حوالہ نہیں ہے۔

مشکلیں و تصدیق کے افکار متعلقہ زمان کا بھی کوئی علم نہ تھا، چنانچہ سید صاحب کے نام دوسرے مکتوب
موضوعہ پر گت ۹۳۳ء میں فرماتے ہیں :-

۱۔ حضرت محمد بن عبد بن عربی کی فتوحات یا کسی اور کتاب میں حقیقت زمان کی بحث کس جگہ
حوالے مطلوب ہیں،

۲۔ حضرات صوفیہ اگر کسی اور بزرگ نے بھی اس مضمون پر بحث کی ہو تو اس کے حوالے سے بھی
الگ فرمائیے،

۳۔ مشکلیں کے نقطہ خیال سے حقیقت زمان یا آن سیال پر مختصر و درمل بحث کو کسی کتاب میں لکھ
امام رازنی کی مباحث شریقیہ میں آج کل دیکھ رہا ہوں۔

قابلاً سید صاحب نے اس خط کا طمانیت بخش جواب دیا تھا، اور پہلا دستاویز کے جواب
میں انہوں نے ابن عربی کے خیالات متعلقہ زمان کا خلاصہ خود کرنے اور بھیجنے کی کوشش کی تھی، تیسرے
سوال کے جواب میں مولانا برکات احمد صاحب کے رسالہ "اتقان القرآن فی اہمیت الزمان" سے
استفادہ کرنے کے لیے لکھا تھا، چنانچہ علامہ نے یہ رسالہ طلبہ ہی منجے لیا مگر اور کتابیں دستیاب نہ ہو سکیں
مکتوب موضوعہ پر ستمبر ۱۹۳۳ء میں لکھا ہے :-

"والا انا وہی لا ہے جس کے لیے سراپا سپاس ہوں، رسالہ اتقان فی اہمیت الزمان آج
مل گیا، میں نے اس کے لیے ایک دوست کو ٹولک کھنکھناتے آج نوٹری برکات احمد کو ایک اور
رسالہ کے لیے جاؤ وہیں لکھا ہے، ہندی فلسفی ساکن پھلواڑی مصنف تصویلات فلسفہ بازم
کیا ہے..... شرح مواقف دیکھ رہا ہوں، فتوحات کا مطالعہ آپ کا شخص آنے کے بعد دیکھوں گا۔
..... علوم اسلامیہ کی جوئے شیر کاغز آج ہندوستان میں سوائے سید منیاں ندوی کے اور کوئی ہے۔"

لے مارفٹ اکتوبر ۱۹۳۵ء ص ۳۱۳ سے ایضاً ص ۳۱۴

لیکن علامہ نے مولانا برکات احمد کے رسالے کو کما تنک سمجھا، اس کا اندازہ ان کے مکتوب بنام سید سلیمان ندوی مورخہ ۱۹۳۳ء سے جو لکھتا ہے:-

”حضرت ابن عربی کے خیالات دانکا بھیجے گا جو دہرائے گیا ہے اس کے لیے جو ترجمہ لکھا ہوں، مولوی سید برکات احمد صاحب کا رسالہ میں نے دیکھا ہے، انشاء اللہ اسے سبقاً سبقاً پڑھوں گا، مسئلہ ان کے متعلق ابھی مشکلات باقی ہیں..... مولوی سید برکات احمد مرحوم دہر اور زمان میں امتیاز کے کسی قدر مشکلات کو کم کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن حق یہ ہے کہ مسئلہ نہایت مشکل ہے۔“

خط کشیدہ الفاظ سے اس بات کی بخوبی تصدیق ہو سکتی ہے کہ زمانہ کے متعلق اسلامی نقطہ نظر سے واقف ہونے کی مخلصانہ کوشش کے باوجود علامہ اپنی اس خواہش میں ناکام ہی رہے، ”دہر اور زمان“ کا امتیاز مولوی برکات احمد صاحب کا اختراع نہیں ہے، ان سے سات سو سال پہلے امام راز کی ”المحصل“ میں اور تقریباً ایک ہزار سال پہلے شیخ بوعلی سینا کے یہاں یہ امتیاز لکھا ہے، اور امام راز کی ”امام راز کی“ اس تدقیق کو شیخ بوعلی سینا کی طرٹ منسوب کی ہے، لیکن یہ شیخ سے بھی پہلے کی ہے، گو کہ ابوجان التوحیدی نے کتاب المتالیفات میں ابوسلیمان سجستانی کی ایک تقریر مثلاً: زمان کے اندر اس کا حوالہ دیا ہے، نیز البردلی نے کتاب التمدین محمد بن زکریا الرازی طبیب مشہور کی جانب اس قسم کی ایک تدقیق منسوب کی ہے۔

اس سے زیادہ حیرت خیز امر یہ ہے کہ مولانا برکات احمد صاحب اپنے اکابر کی نسبت میں خود اس تدقیق کے منکر، اس سے بیزار اور اس کے درپے انہدام ہیں، وہ مسئلہ زمان کی مشکلات لے مارن فمبر ۱۹۵۳ء ص ۳۹۴ لے المحصل طراز ص ۶۰ لے عون الساعی مشہور رسائل تہذیب ص ۱۱-۱۲ لے المقالات ص ۶۴ لے کتاب التمدین ص ۱۶۳-۱۶۴ لے البیان المشرقی ج ۱ ص ۲۸۵

کو کم کیا کریں گے، وہ تو اس تدقیق کا بار بار حوالہ دے کر ان مشکلات کو اور بڑھاتے ہیں، معلوم نہیں رسالہ "اتقان العرنان فی امیۃ الزمان" [جو کوئی پچاس صفحہ کا ایک چھوٹی نقیشت کا رسالہ ہے] کی کس عبارت سے علامہ نے یہ مطلب نکالا ہے کہ مولوی برکات احمد صاحب نے ہزاروں سال میں امتیاز کر کے کسی قدر مشکلات کو کم کرنے کی کوشش کی ہے۔

اس سے زیادہ مضحکہ خیز ایک اور واقعہ ہے، علامہ اقبال نے میر غلام بیگ کی معرفت مولانا امین الدین اجمیری سے زبان یاد پر مضمون لکھایا تھا، مولانا اجمیری خاتم اسکالین مولانا فضل حق خیر آبادی کے سلسلہ قلم کے ممتاز علماء ہیں تھے۔ اس کتب خانہ میں فلاسفہ کے نظریات متعلقہ ہر زبان کے مختلف پہلوؤں کا تنقیدی حیثیت سے جائزہ لیا جاتا تھا، مولانا فضل حق خیر آبادی نے میرا تراداد کی "افتی البین" پر بھی مافیہ لکھا تھا، میرا تراداد کا نام، اسلام کی تفاسیر مستند زما میں سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے، وہ خود "حدث دہری" کے نظریے کے مخترع تھے، اس لیے خیر آبادی غاندی میں اس نظریہ پر خصوصیت سے تبصرہ کیا جاتا تھا، خود مولانا اجمیری کے استاد مولانا برکات احمد صاحب نے "الحجۃ البانۃ فی شرح حکمۃ اللہ" میں "حدث دہری" کے بیان میں تندہ و بلیغ دہی ہیں، اس لیے قدرتی امر ہے کہ مولانا اجمیری نے اپنے محمد بن ابی ہاشم "میرا تراداد" اور ان کی آراء و افکار کا خلاصہ دیا ہوگا، لیکن علامہ اس نثری پس منظر سے غالی اللہ ہیں تھے، جو اسلامی فکر کے ان متعلق مباحث کو کا حتمہ سمجھنے کے لیے درکار ہے، اس لیے وہ اسے جہاں تک سمجھ سکے ہوں گے ظاہر ہے اور انگریزی ترجمہ کے بعد اس کا جو حشر ہوا ہوگا وہ کسی نزدیک تر وضع کا محتاج نہیں ہے۔

مگر ان سب باتوں کے لیے مندرت کی جاسکتی ہے، ہوائے ایک بات کے: علامہ نے اسلامی فکر کی تاریخ اور اس کے شاہرے بھی خود کو آتش بنانے کی زحمت کو ارا نہیں فرمائی۔

نفاذی ہندوستان "مفت مولانا عبد اللہ شاہ خان شروانی

انہوں نے ان تیسرا قرداد کے نام پر تقریر "محدث دہری" کو غرض کی حیثیت سے اسلامی فکر کے اندر تقریر زمان کی تاریخ میں سنگ میل کا درجہ رکھتے ہیں، ایک کا دوبارہ، چنانچہ خطبات (۱۰۶) میں فرماتے ہیں:-

"This is what Mir Damad und Mullha
Bagher Mean when they say that time is
born with the act of Creation."

ظاہر ہے جب علامہ سے فکر کی شخصیت کے سمجھنے میں یہ تنازع ہو سکتا ہے تو اس کے فکری دکان کی صحیح ترجمانی کی ان سے کتنا تک توقع کی جا سکتی ہے۔

غرض مغربی غنہ کی ارسائی سے ایسے ہو کر انہوں نے مشرقی تفکر کے دامن میں پناہ ڈھونڈ لیکن وہاں اگر مسائل کے حل کرنے کی دقت تھی تو یہاں مسائل کو سمجھنے میں ہی مشکل تھا۔ وہاں ارسائی کا اعتراف تھا، یہاں حقیقت دسی کا مناظر۔
(۵) نیاز صاحب نے لکھا ہے:-

"وہ دقت روزانہ کی اہمیت کے اس درجہ متاثر تھے کہ اسے انسانی کبریت و
حیات کا مسئلہ سمجھتے تھے۔"

یہاں نیاز صاحب نے اپنی طرف سے تصریح فرمائی ہے ڈاکٹر رضی الدین مدنی نے "اقبال کا تصور
زمان و مکان" میں لکھا ہے:

"ان کا (علامہ کا) خیال ہے کہ زمان و مکان کا مسئلہ مسلمانوں کے لیے زندہ اور
موت کا مسئلہ ہے۔"

خود علامہ خطبات میں فرماتے ہیں:-

”دوسری طرٹ اسلامی تہذیب کی تاریخ کے مطالعہ سے یہ معلوم ہوا ہے کہ خالص ذہنی
مسائل ہوں یا مذہبی تقیات یعنی اعلیٰ قصوت کے مسائل ہوں سب کا نصب العین اور
مقصد وہی ہے کہ لامحدود کو محدود کے اندر سمولیا جائے۔ ظاہر ہے جس تہذیب کا سطح نظر
یہ ہو اس میں زمان و مکان کا سوال در حقیقت زندگی اور موت کا سوال ہے۔“

(الہیات اسلامی کی تشکیل جدید)

لیکن علامہ سے اسلامی تہذیب کی تاریخ کے سمجھنے میں قانع ہوا ہے۔ زمانہ (یا زمان
و مکان) کا سلسلہ اسلامی فکر میں صرف اتنی حیثیت رکھتا ہے کہ غیر اسلامی فکر کے ناپید سے ان
اعصاب خیالی کے آگینے تراشتے ہیں اور توحید کے دیوانے اس کا رگ نشینہ گری کو پاش پاش
کرتے ہیں۔ تاریخ شاہ ہے کہ اسلامی فکر میں جب پہلی مرتبہ تردید کی ڈہم و خمیل کے اس طعنے
کا نام آیا تو فوراً اسے بندگانِ ظن و تخمین کی اعتراض سے تعبیر کیا گیا، چنانچہ جس وقت زمانہ و
قریش نے کہا

وَمَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا
نَمُوتُ وَنَحْيِي وَمَا يُخْلِكُنَا
إِلَّا اللَّهُ هَهُنَا

اور کچھ نہیں بس یہی ہے ہمارا جیسا دنیا
کا۔ ہم جیتے اور مرتے ہیں اور نہیں ہلاک
کرتا ہم کو مگر زمانہ۔

تو فوراً وحی نازل ہوئی

وَمَا لَكُمْ مِنْ دِينٍ
إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ

اور ان کو کچھ خبر نہیں اس کی وہ مومن
انہیں دوڑاتے ہیں۔

اس وجہ گرفت نے اس باب میں اسلامی فکر کے موقف کو ہمیشہ کے لیے متعین کر دیا۔

اسی طرح جب مہبطِ وحی کو معلوم ہوا کہ مقاصد زندگی میں ان کا کام افراد کی زبان پر

تجالدہر "اور" بوسا اللہ عز کی مخلوقات اور ملاحیاں جاری ہیں تو "مسلم قلب و حکمت" بنے بنادیا کہ زمانہ کو سب دشمن نہ کہہ کیونکہ ان مصائب و ذائب کا ازل کرشمہ ہوتا ہے جس کے قبضہ قدرت میں زمانہ ہر ایک آلہ سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتے (مزید تفصیل آگے آ رہی ہے)۔ چوتھی صدی ہجری تک مفکرین اسلام کی تمام جماعتوں مفسرین و محدثین اور عقائد متکلمین کا اس پر اتفاق رہا، پانچویں صدی سے غیر اسلامی (یونانی و ایرانی) انکار کے عقیدہ مندوں نے زمانہ پرستی کو نئی نئی شکلوں میں پیش کیا، مگر متکلمین نے

بہر رنگے کہ خواہی جا رہی پوش من اندازہ قدرت را مد شبنام
کے مصداق اسے بچھا اور اس معرکاتی و باطل میں اپنا فرض منصبی پورا کیا۔

غرض اسلامی فکر کی تیرہ سو سال کی تاریخ شاہد ہے کہ اسلامی تہذیب میں زمان و مکان کے مسئلے کو کوئی اہمیت نہیں دی گئی، زندگی اور موت کا سوال بنانے کا تو نہ کورہا کیا۔

واقعہ یہ ہے کہ مسئلہ زمان کے ساتھ علامہ کا یہ غیر معمولی شغف ان کے میلان تہذیبی و کائناتی تھا، یورپی کلچر سائنس اور طبیعیات کا کلچر ہے۔ طبیعیاتی تفکر کے نتیجے میں مغرب کے فاسف اور سائنس دانوں کو زمان و مکان کی حقیقت پر غور کرنا پڑا اور یہ مسائل ان کی فکری کاوش کے ناگزیر موضوع بن گئے، چنانچہ ایک جرم منطقی سائنسدان سورنس شلک لکھتا ہے:-

*The most fundamental conception in
physics are those of space and time
The effort of physicists had always been
directed along to all the substratum which
occupied space and time space and*

time were regarded, as to speak as vessels
containing this substratum and furnished
fixed systems of reference." (Mortz Schellick:
Space and Time in Contemporary Physics, P. 22)

فطریات کے سب سے زیادہ بنیادی تصورات زمان و مکان کے ہیں۔ اہرین فطریات کی
کوشش ہمیشہ خاص طور سے ان چیزوں کی طبعیت کو دل رہی ہے جو زمان و مکان پر مشتمل ہیں
..... ایسا سمجھنا چاہیے کہ زمان و مکان ایک طرح کے ظروف ہیں جو ان چیزوں پر

مشتمل ہیں اور جو تینوں وضع کے لیے ثابت و مقررہ اجات مہیا کرتے ہیں!

ایسا خیال جو اسے کہ علامہ کو جو یورپی انداز فکر سے بچہ متاثر تھے، اندیشہ تھا کہ یہ
"آجمیت مغلطہ" مشرق میں جہاں سائنس اور فطریات نے ابھی اتنی ترقی نہیں کی، اچھے زیادہ
درجہ امتیاز سمجھی جائے گی، اس لیے انھوں نے غیر کی معقول و بر کے اس کے لیے ایک تاریخی ترجمہ
تراش لی، حالانکہ اسلام کی تاریخی تاریخ کا مطالعہ اس اختراع کی توجیہ کی کسی طور پر
تائید نہیں کرتا، مگر علامہ کو "طبع مشرق" کا پورا پورا اندازہ تھا، اسی لیے انھوں نے فطریات
کے بجائے مسائل تصوف "کا سہارا لیا۔

۴۱) انیاز صاحب نے لکھا ہے :-

"داناں کے یہاں رات دن کا کام نہیں تھا، بلکہ اس کا تعلق ارتقاء سے تھا، جنت

سے تھا جس میں وجود اور وجوب خلق کا فرق و امتیاز کوئی معنی نہیں رکھتا۔"

جن طرح ایک بگڑا منکر اپنی تولید کی تخیل سے لیے غنائیات کے دامن میں پناہ
ڈھونڈتا ہے اسی طرح ایک بگڑا ادیب اپنی پریشاں گفتاری کے لیے خوشنما اور میریبا لفظ

کے ظلم کا سہارا لیتا ہے۔ مسئلہ اور تقاضا ہوا اور پھر سائل علیہ ان کی تعبیر و توجیہ تامل منطقی بنیادوں پر ہوتی چاہیے۔ سائنٹفک استدلال کے بجائے اھلک حقانین کو عرفاتی تجارب کے سپرد کرنا کوئی علمی خدمت تو نہیں ہے۔

زمانہ کا ارتقائی تصور برگسان کا مذہب ہے جس کی تقلید علامہ کی نظروں میں فقہ ان خودی کے مترادف ہے

تو اپنی خودی اگر نہ کھوتا زمانہ ہی برگسان نہ ہوتا
زمانہ کے باب میں بڑے مذاہب پانچ ہیں جن میں سے تین فلسفہ سے تعلق رکھتے ہیں، اور
دو طبیعات سے

- (۱) مذہب طبیعی: اس میں مرکزی شخصیت ارسطو کی ہے، کانٹ سے پیشتر یہ تمام فلسفی ارسطو کے مسلک تھے۔
- ۲۔ مذہب انتقادی: اس کا واضع کانٹ ہے۔ ۳۔ مذہب حیاقی یا ارتقائی: اسے برگسان پیش کیا۔
- ۴۔ مذہب مطلق: اس کا مثل نیوٹن ہے۔ اور ۵۔ مذہب نسبی: اس کا علمبرار آئن سٹائن ہے۔

ان مذاہب خمسہ میں سے برگسان کا مذہب یہ تھا کہ زمانہ مدت بحت *Pure Duration*

ہے جس میں تعاقب (*Succession*) ہے، مگر تغیر (*Change*) نہیں ہے، اقبال نے بھی اسی مسلک کی تصدیق کی ہے، اور زمانہ کے اس تصور کو انانے باطنی کا ربط بنایا ہے جسے وہ " *Appreciative self* " سے تعبیر کرتے ہیں اس طرح اس انانے درک " کا زمانہ ایک واحد اب (*Single Now*) جس میں اضنی، حال اور مستقبل کا کوئی امتیاز نہیں لیکن یہ کوئی تصور نہیں ہے، محض اسلام اس سے زیادہ منطقی انداز میں اس مدقین کو پیش کرچکے ہیں۔ دہر " اور سہرہ " کے تصورات کو برگسان اور اقبال کی " *Pure Duration* " سے کہیں زیادہ منطقی بنیادوں پر استوار کرنے کی کوشش کی گئی تھی، مگر نتیجہ " ہذا التہویل خال علی التخصیل " سے زیادہ وقیع ثابت نہ ہوا۔

نیز صاحب کہتے ہیں کہ اقبال کے نزدیک زمانہ رات دن کا نام نہیں ہے معلوم نہیں انھوں نے اقبال کے کس قول سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے، ایسا بالی طور پر بقول مصنف روح اقبال زمانہ ہی کا دوسرا نام تقدیر ہے، ویسے گردشِ بلب و دہرا اور سلسلہ روز و شب ہی اقبال کے نزدیک نفسِ گراما ذات اور اہلِ چاند تھا ہیں۔ اسی طرح نیز صاحب کی یہ انشا پر دہائی کہ زمانہ اس عینیت سے مراد ہے جس میں وجود اور وجوب خلق کا فرق و امتیاز کوئی معنی نہیں رکھتا، "عینِ مہیب" الفاظ کا ایک ظلم ہے جس میں کوئی معنی کا نظم اور منطقی ربط نہیں ہے، کیا اچھا ہوتا کہ وہ ان ثقیل فلسفیانہ مصطلحات کے استعمال میں اتنا اسرار نہ فرماتے،

۱، "نیز صاحب نے اس بہت ناک "عینیت" کی مثال میں لکھا ہے،
 "زمانہ کا مطلق اس عینیت سے تھا جس میں وجود اور وجوب خلق کا فرق و امتیاز کوئی معنی نہیں رکھتا اور جس کو صوفیاء بلب و لہجہ میں یوں ظاہر کیا ہے:-

ذہ زمان : مکان — لا الہ الا اللہ - ج

بسودخت عقل و حیرت کہ ایں چہ بولہ بھی است

"ذہ زمان : مکان لا الہ الا اللہ" ذہن اقبال کا اس وقت کا لازماً ہے جب ان پر توحید الہیہ کا غلبہ تھا، مبینہ وجود اور وجوب خلق کے فرق و امتیاز کی سرحدیں مٹانے سے اس کا کوئی ممکن نہیں، توحید [نفعی غیر اللہ] وحدت الوجود [نامالہ غیر اللہ] بنیادی طور پر مختلف ہر دو شانِ ہمنما۔ پس اگر "صوفیاء بلب و لہجہ" سے توحید الہیہ کے ظہور کا لہجہ مراد ہے تو یہ بات صحیح ہے لیکن اگر عجمی نام نہاد توحید و جہی کے مبلغین کا لہجہ مراد ہے تو یقیناً غلط ہے۔

(معارف: جولائی ۱۹۶۲ء)

[اعتماد: بضمون کی اس سطح کے لیے قارئین کرام کو غیر معمولی انتظار کرنا پڑا جس کے لیے مجبوری تھی،
 نیاز صاحب کی بعض گفتاریاں تحقیقی تھیں۔ مگر تقابلیات پر ضروری سرچر میاں آیا اب تھا۔ میں
 محترم الامام جناب پروفیسر ایچ ایم شریف صاحب کا شکریہ ادا کروں کہ انھوں نے اڑماہ نوادش ادارہ
 ثقافت اسلامیہ کی ایڈیٹری سے ڈاکٹر حفیظہ عبدالمکیم مرحوم کی فکر اقبال کا ایک نسخہ مجھے مستعار بھیجا۔
 ”فکر اقبال“ سے نیاز صاحب کی ایک گفتاری کی سند قول کی گراؤئے حقایق کا بھی انکشاف ہوا۔ علامہ اقبال
 کے نظریہ زمان کے متعلق نیاز صاحب کا یہ ”وقع اور مہرمانہ“ مقالہ حفیظہ صاحب کی جگر کا دیوں سے
 اڑایا ہوا ہے۔ جس سے افتخار استفادہ کا انھوں نے ذرا سا بھی اشارہ نہیں کیا۔ فیالجب]

۸۔ نیاز صاحب نے لکھا ہے :-

”اقبال نے ذاتِ قیام یوہ میں اس موضوع پر ایک مختصر مضمون لکھا تو ان کے اساتذہ نے اسے
 ایک لائسنس دینا کہا کہ کڑا ل دیا لیکن بعد کہ جب برکات نے اس موضوع پر اپنے پرزور دلائل
 پیش کیے تو اہل نظر چمک پڑے۔“

نیاز صاحب نے اپنے دعوے کی سچائی کو چھپانے کے لیے اہام کا سہارا لیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ

بقول نیاز صاحب، اقبال نے جس موضوع پر وہ مزمور مضمون لکھا تھا، کیا تھا؟ ”زمانہ کا ارتقاء کی تصور“
 غنیت وجود و وجوب ظن“ یا ”انکار زمان و مکان کی عوفیاء توہم“ کیونکہ اس مزمور موضوع
 ہے بیشتر انھوں نے یہی تین مسئلے بیان کیے ہیں۔

لیکن یہ شاید نیاز صاحب کو خود بھی معلوم نہ ہو، کیونکہ یہ ساری بحث جیسا کہ اعتدال میں اشارہ
 کیا جا چکا ہے ”تکرار اقبال“ سے ماخوذ ہے۔ مگر انھوں نے جن مصلحت سے بھی ہو، اس کا ادنیٰ اشارہ کرنے
 کی بھی زحمت نہیں فرمائی۔ بلکہ اس کو چھپانے کے لیے خود اس فلسفیانہ بحث کو جو ایک ماہر فلسفہ کے
 قلم سے نکلی تھی، مسخ کر دیا۔

بہر حال خلیفہ عبدالحکیم مرحوم نے ”تکرار اقبال“ (ص ۷۷، ۷۸) میں لکھا تھا:-
 ”علامہ نے اپنے بعض علم دوست احباب کے بیان کیا کہ برگن کا مطالعہ کرنے سے قبل میں حقیقت
 زمان کے متعلق آزادانہ طور پر یہ تصور قائم کر چکا تھا اور انگلستان میں اپنی طالب علمی کے زمانہ میں
 میں نے اس پر ایک مختصر مضمون بھی لکھا جس کو میس پرڈیئر نے کچھ قابل اعتناء، نہ سمجھا کیونکہ
 بات بہت افکھی تھی۔ برگسٹان کے زورنگر اور قوت اللہ لال نے اس میں بہت وسعت اور
 گہرائی پیدا کر دی۔“

مگر ہمیں خلیفہ صاحب مرحوم کی یہ روایت ماننے میں مائل ہے کیونکہ
 (الف) یہ بات نہ تو علامہ نے خود خلیفہ صاحب سے براہ راست کہی تھی کہ ان کی ذمہ دارانہ شخصیت

تھ جیسا کہ انھوں نے لکھا ہے: ”زمانہ کے ارتقاء کے، یہاں رات دن کا نام نہیں تھا، بلکہ اس کا تعلق ارتقاء سے تھا،
 تھ جیسا کہ انھوں نے لکھا ہے: ”زمانہ..... کا تعلق.... اس غنیت سے تھا جس میں وجود اور وجوب خلق کا فرق و امتیاز کوئی حسی نہیں

تھ جیسا کہ انھوں نے لکھا ہے: ”اور جس کو عوفیاء زب و محسوس یوں ظاہر کیا ہے۔“

نہ ہے زمان و مکان لا الہ الا اللہ۔

پر اعتماد کر کے اسے تسلیم کر لیا جائے اور

(ب) انھوں نے ان بعض علم دوست احباب کے نام بتائے جن کی رسالت یہ بات انھیں معلوم ہوئی کہ ان احباب کی ذمہ داری کی تحقیق کر کے اسے تسلیم کر لیا جائے۔

اس تفصیل کی عدم موجودگی میں اس روایت کی حیثیت چند خوش دل دوستوں کی خوش گذرانی سے زیادہ معلوم نہیں ہوئی، بالخصوص جب کہ قرآن اس کے خلاف ہیں:

(الف) علامہ اقبال کے مکتوبات کے مختلف مجموعے شائع ہو چکے ہیں۔ اگر انھوں نے قیامِ پاکستان کے دوران میں اس موضوع پر کچھ لکھا ہوگا، بالکلے کا اور دو کیا ہوتا، یا سوچا نہی ہوتا تو کسی دیکھی کسی میں اس کا حال آتا یا پتہ چلتا، چنانچہ جب انھوں نے اپنی عمر کے آخری حصہ میں اس مسئلہ پر سوچا اور لکھا تو اس کی تحقیق سید سلیمان ندوی بھی سے کی تھی۔

نیز سید صاحب کے ساتھ ان کی جو مکاتبت ہوئی ہے، اس میں فطری طور پر اس بات کے حوالے تھے کہ اگر علامہ نے کبھی اس سے پہلے اس موضوع پر سوچا یا لکھا ہوتا، تو وہ ضرور اس کا ذکر کرتے۔

(ب) خوش فہمی سے سید عبدالغادر صاحب نے بانگ درا میں کلامِ اقبال کو ستین اودا میں تقسیم کیا ہے جس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ انھوں نے دورانِ قیامِ پاکستان میں کون کون سی نظمیں لکھی تھیں، ان نظموں میں بہت سے فلسفیانہ خیالات ہیں، اگر انہیں ہے تو کوئی زمانہ سے متعلق۔ ظاہر ہے اگر علامہ نے اس عرصہ میں زمانہ کے متعلق کچھ سوچا ہوتا تو ضرور اس کی جھلک غیر شعوری طور پر ان کے اشعار میں آجاتی۔

(ج) لیکن سب سے زیادہ شاہد مواد ان کا *Development of Metaphysics in Persia* - ہے جو دورانِ قیامِ پاکستان میں ان کا سب سے بڑا کارنامہ ہے۔ اس کتاب کو ازاں آ آخر دیکھ جائیے کہیں مسئلہ زمان کی بحث نہیں لے لی۔ حالانکہ جن منکرین کے فکری

ظانوں کو علامہ نے اس میں قلمبند کیا ہے، ان میں کوئی ایسا نہیں تھا، جس نے مسئلہ زمان پر نہ لکھا ہو۔ بلکہ ان میں وہ اساطین بھی تھے جو اسلام کی فکری تاریخ کے اندر، تصورِ زمان کی توضیح کے مسئلہ میں سنگِ میل کی حیثیت رکھتے ہیں :- مثلاً مسکین (بالخصوص امام غزالی اور امام رازی جنہوں نے فلاسفہ کے قول بالزمان کے پرچے اڑا دیے) : امام غزالی نے "تہافت الفلاسفہ" میں اور امام رازی نے "المحصل" میں [جہاں انہوں نے انکارِ زمان کی تائید میں پانچ دلیلیں دی ہیں، جن کی وجہ سے وہ بعد کے فلاسفہ میں مقرب و مقصوب ٹھہرے]۔ فلاسفہ میں ابن سینا نے زمان کے تصور کو سائنٹفک بنیادوں پر استوار کیا، ابن رشد نے "تہافت الفلاسفہ" کے ضمن میں امام غزالی کے مسلک متعلق "نفی زمان" پر تنقید کیا، ابو البرکات بغدادی نے زمان کا ایک نیا تصور پیش کیا، محقق طوسی نے امام رازی کے تنہاب پر گرفت کی، ابن دُنا نے فلاسفہ کے مسلک متعلق زمان کی تبدیلی کی، میرزا قزوینی نے امام رازی کو سبب و تم کرنے کے علاوہ تعمیری طور پر عدوت و ہر سی "کافظہ" وضع کر کے فلاسفہ کے قریب الانہدام موقوف پر پشیمان لگانے کی کوشش کی، علامہ اقبال نے ان میں سے اکثر مفکرین کے فکری نظاموں کے ساتھ "فلسفہ عجم" میں اقتداء کیا ہے، مگر تعرض نہیں کیا تو فلسفہ زمان کے مسئلہ سے۔

اگر علامہ نے دورانِ قیام انگلستان میں کبھی اس مسئلہ پر سوچا ہوتا تو شعوری یا غیر شعوری طور پر "فلسفہ عجم" میں فلاسفہ اسلام کے موافق متعلقہ "زمان" سے ضرور تعرض کرتے، اس باب میں ان کی خاموشی اس بات کی دلیل قاطعہ ہے کہ انہوں نے اس زمانہ میں مسئلہ زمان کے موضوع پر کچھ لکھنا تو درکنار، سوچا بھی نہیں تھا،

(د) پھر خلیفہ صاحبِ رحم نے جس انداز میں یہ روایت فرمائی ہے، قرائن اس کی تردید کرتے ہیں، اگر بذاتِ خود اس میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو ناقابلِ یقین ہو۔ اس کے برخلاف نیاز صاحب نے اس "مالِ غنیمت" کو مسخ کر کے فی نفسہ ناقابلِ یقین بنا دیا ہے۔ فرماتے ہیں :-

(۱) اقبال نے زمانہ قیام یورپ میں اس موضوع پر ایک مختصر مضمون لکھا۔

[اقبال کا قیام یورپ کا زمانہ ۱۹۰۵ء - ۱۹۰۸ء ہے]

(۲) بعد کو جب برگسان نے اس موضوع پر اپنے پرزور و لائل پیش کیے تو اہل نظر و چمک پڑے۔
[برگسان نے زمانہ کے اس نئے تصور دوران خالص کو اپنی کتاب زمانہ وارادہ نمبر

میں بیان کیا ہے اور یہ کتاب ۱۸۸۹ء میں شائع ہوئی تھی]

یعنی پہلے ۱۹۰۸ء آیا، اس کے بعد ۱۸۸۹ء

”اطفہ سرگرمیاں“ ہے اسے کیا کیے

قرآن کے علاوہ نگرانی دوائی بھی اس کے تعلق سے تھے کہ دوران خالص کا تصور پہلے برگسان کے ذہن میں آیا (۱۸۸۹ء) اور اگلی صدی میں اقبال نے اس سے اخذ کیا (۱۹۱۰ء کے بعد) اور پہلی مرتبہ انھوں نے اسے ”اسرار خودی“ (۱۹۱۵ء) میں سے پیش کیا۔ مزید تفصیل حسب ذیل ہے:-

(الف) برگسان انیسویں صدی کے نصف اخیر میں ۱۸۵۹ء کے اندر جس سال کرڈارڈ کی اصل الانواع ”شائع ہوئی تھی۔ پیدا ہوا تھا، گویا قدرت نے زہر کے ساتھ تریاق بھی پیدا کر دیا۔ کیونکہ ادہ پرستانہ نظریہ ارتقاء کے تاوت میں آخری کمال برگسان کے تخلیقی ارتقاء ہی نے ٹھونکی ہے۔ برگسان کو بچپن ہی سے تین مضمونوں سے دلچسپی تھی: ریاضی، حیاتیات اور کلاسیکی بالخصوص یونانی ادب۔ ریاضیاتی میلان کا نتیجہ تھا کہ وہ تیس سال کی عمر میں زمانہ اور ارادہ نمبر ”جیسی ہستم“ انسان تصنیف مرتب کر سکا، جو بجا طور پر فلسفہ کی ادبیات عالیہ میں محبوب ہوتی ہے، حیاتیات کے شوق زاموں کا نتیجہ تھا کہ اس نے ادہ پرستانہ نظریہ ارتقاء کا متبادل بلکہ حریفانہ نظریہ تخلیقی ارتقاء کے عنوان سے پیش کیا۔ کلاسیکی ادب (یونانی ادبیات) کے مطالعہ کا نتیجہ تھا کہ وہ اہر جانیٹا

اس سے یونانی ادب میں اس کے تجربہ کا اور یونانیت سے اس کی غیر معمولی دلچسپی کا اندازہ ہوتا ہے۔
یہاں کا تین سال کا کورس مکمل کرنے کے بعد برکسان نے *Licence - Lettres* کی سند حاصل کی۔ اس کے بعد، *Angreo* کے اسکول میں ملازم ہو گیا، اسکول کے نرائض منصبی اور اکیٹ کے بعد جو وقت بچا اس میں اس نے مشہور یونانی حکیم کرمیٹس کے مفہوم فلسفہ طبیعیات کو *Extrait de Lucrece avec Commentaire* کے عنوان سے اڈٹ کیا۔ یہ اس کی یونانی ادب اور فلسفہ سے رغبت کا دوسرا ثبوت ہے۔

ingres آئیں دوسال قیام کے بعد، Clermont-Ferrand میں
 پروفیسری کے لئے یہ مقدمہ ہوا۔ یہاں اس نے ڈاکٹریٹ کی سند کے لیے دو مقالے مرتب کیے۔ پہلا:

فلسفہ ارسطو سے متعلق، دوسرا اس کا شاہکار زمانہ و مادہ تھا:

قیام کثیر مون کا سب سے اہم واقعہ [جو تاریخ فکر انسانی کے اہم ترین واقعات میں سے ہے] "دورانِ خالص" کی اہم دریافت [یا دریافت] ہے۔ اس کے ایک سوانح نگار کا کہنا ہے کہ ایک نوجوان کلاس میں ایلیائی حکیم زینو کے مشہور مسئلے *Paradox* پر پکڑے کر آیا تھا کہ زینو کا یہ قول محال حرکت کے وجود حقیقی کے خلاف سب سے بدست حربہ ہے اور اکثر مفکرین روزگار نے اسکو حل کرنے کی کوشش کی ہے۔ برگسان کا دماغ بھی اس دن اسی قول بالمال کے مل کر بے یں مصروف تھا، چنانچہ جب وہ حسب معمول چل رہی تھی کہ اس نے یہ سمجھا تو اس نے ایسا محسوس کیا کہ یہ ایک اس کے ذہن میں "دورانِ خالص" کے تصور کا انعقاد ہے۔

[حالانکہ یہ دستاویز نوڈلٹون کی "سیریتِ نابہ" کے غیر بشری تذکرے کے سوا اور کچھ نہ تھا۔ مزید تفصیل آگے آ رہی ہے۔]

بہر حال کثیر مون کے بعد وہ پہلے ۱۸۹۵ء میں *Ecole Normale* میں اور دوسرا بعد کالج دی فرانس میں پروفیسر منتخب کیا گیا، پہلے یونانی فلسفہ کا اور بعد میں فلسفہ جدید کا۔ لیکن بھی اسے عالمگیر شہرت نصیب نہیں ہوئی تھی، عربت فرانس ہی میں لوگ اسے جانتے اور اس کے فلسفہ کا مطالعہ کرتے تھے، جب ۱۹۰۷ء میں اس کی تخلیقی ارتقا "شانے ہوئی اس وقت دنیائے جانا کفرانس نے نگرانی پر فلسفہ کا ایک عظیم درمناں شاہ ظہور ہوا ہے، یورپ اور امریکہ کے مفکرین نے اس کے افکار و تصورات کا بڑی پچاسی سے مطالعہ شروع کیا، اور دو تین سال کے عرصہ میں اس کی تصانیف دنیا کی مشہور زبانوں میں ترجمہ ہونے لگیں۔ ان میں سب سے پہلے

"*Essai sur les données immédiates de la Conscience*" کا انگریزی ترجمہ ایٹ۔ این۔ وگلن نے "Same and Free will" کے عنوان سے کیا۔

جس کا مرکزی خیال دورانِ خالص کا قطع ہے۔

یہ دورانِ خالص کا نظریہ ہے برگسان کے شاعر اور مورخ نویں اس کے ذاتی فکر کا نتیجہ بناتے ہیں۔ اصل نو فلاطونی فلسفہ بالخصوص و مسیحوس کی فکر زمانی کی حدائے بازگشت تھا، اس خیال کی آئید برگسان کی زندگی کے سند وچہ ذیل واقعات سے ہوتی ہے:-

۱۔ برگسان پہنچن ہی سے یونانی زبان و ادب کا شیدائی تھا۔

۲۔ بکاروہ الاورجہ اس کرے کے بعد اس نے لایس میں یونانی ادب ہی کو خصوصی مضمون کی

حیثیت سے منتخب کیا۔

۳۔ یہاں پروفیسر ٹرنے (Tournier) کے ان شاگردوں میں جو یونانی ادب کے شاہکاروں کی تصحیح و ترتیب میں مددگار رہتے تھے، برگسان کو یہ غیر معمولی امتیاز حاصل ہوا کہ اس کے مقابلے میں پروفیسر نہ کوئے اپنے رجسٹریں کسی اور کا نام تک درج نہیں کیا۔

۴۔ Angres میں اس نے حکیم لوکرٹیس کی فلسفیانہ نظم سے لچسپی لی اور اسے اید کیا۔

۵۔ کلیزمن میں اس نے فضیلت کے جو دو مقالے مرتب کیے، ان میں ایک فلسفہ ارسطو پر تھا۔ اور دوسرے کا مرکزی خیال نو فلاطونی فلسفی و مسیحوس کی فکر زمانی کی تحقیق پر مبنی تھا، اس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

۶۔ اور آخر میں وہ یونانی فلسفہ کی کرسی پر مامور کیا گیا۔

یہ تمام واقعات اس بات کا ثبوت ہیں کہ یونانی فلسفہ پر برگسان کی بڑی گہری نظر تھی، جس دورانِ اول کے یونانی "اہل الطبائع" کے فلسفیانہ افکار پر نظر رکھتا تھا [مثلاً ایلینائی حکماء بالخصوص] زینون نے حرکت کے خلاف جدو لائل چارگانہ دیے ہیں، برگسان ان سے بخوبی واقف تھا [اسی طرح وہ یقیناً دور آخر کے نو فلاطونی حکماء کی کادشوں سے بھی واقف تھا، اور ان کے تفکیری موافقت کا

گہرا مطالعہ کر چکا تھا۔

یہ نئی فلسفہ کس دم ہوئیں (دورِ فطرت) کا آخری پایہ تکمیل مسیحوس تھا، جسے اس کے ساتھیوں سمیت قیصر جینیان نے ۱۹۲۹ء میں اتھنز کے مدرسہ فلسفہ کی قتل بندی کے بعد جلاوطن کر دیا تھا، مسیحوس ایران پہنچا، یہاں خسرو نوشیروان نے اس کا خیر مقدم کیا اور بڑے عزت و احترام سے دو سال اپنے یہاں رکھا، اس عرصہ میں مسیحوس کو ایرانی حکماء و مفکرین سے ملے اور تبادلات خیالات کرنے کا موقع ملا، اور ان کے آثار و افکار سے متاثر ہوا، یوں بھی فطرت مشرقی افکار سے پہلے ہی بہت کچھ اثر قبول کر چکا تھی۔

اس وقت ایران میں دوسری بڑی تحریکوں کے ساتھ ”زند و انیت“ بھی اُبھر رہی تھی، اس نے رائج الوقت ”مزدانیت“ (موجودہ جوہریت) کے اچھا مزدا اور اہرن کی شذیت کی اصل ”زردان“ کی وحدت کو قرار دیا، اسی طرح اس عہد کے ایران میں زانکے دو تصور تھے: ایک ”زردان“ (انگ رگ) ”زمان (ابدی لا محدود) اور دوسرا ”زردان“ (ہر گنگ خدا ہے) ”(زمان طویل السلام) زانکے ان تصورات نے مسیحوس کی فکر زانی کو بھی متاثر کیا، چنانچہ اس نے اس کی تحقیق سے فائدہ اٹھا کر بقول ”دو ہم زانکے تین مفہوم مفہوم کیے: سرمدیت، نمائیت“ ”زمان سائل (جاری جو) الاستمرار (تیز متصل میں رہتا ہے) اور ایک تیسرے مفہوم جو ان دونوں مفہوموں کے بین میں ہے۔ [تصور زمان کی یہ تین کو کبھی دو ٹکائیں اختیار کرتی ہے اور کبھی تین، یونانی فلسفہ سے سیکھا] میں بھی متاثر ہوئی، چنانچہ ابولیمان سبحانی نے اسے ”مطلق“ اور ”دہر“ اور ”انیت“ میں تقسیم کیا تھا اور شیخ ابولیمان نے ”سرمد“ ”دہر“ اور ”زمان“ میں [

بہر حال برگن مسیحوس کی فکر زانی سے ابھی طرح واقف تھا، اور اس کا ذہن سوائے ”زیر“ کے سلجھانے میں بے طرح مصروف تھا، اس لیے تصور زمان کے ان دو مفہوموں سے تحت الشوری میں

پڑی ہوئی دستیوس اور اس کے پیروں کی مدقیق کے باز نہ کر سکا اس نے ایک "افانے غیبی" اور وہ جان "سمجھا اور محسوس کیا کہ اسے مہاتے زینو کے سلجھانے کا اطمینان بخشن "انکثات" ہو گیا ہے۔ حالانکہ یہ زینو "انکثات" دستیوس کی مدقیق کے ذکر کے سوا اور کچھ نہ تھا۔

مگر برگان کے حقیقت منہ شراح و سوانح نگار "دوران خالص" کی دریافت کو زینو دستیوس وغیرہ کی سرمدیت ثابت کرنے کی ایک دوسری شکل ہے (برگن ہی کی مدیت فکر کا نتیجہ سمجھتے ہیں، چنانچہ اس کا سوانح نگار "لوٹ" "فلاو" "مید" "گوت" لکھتا ہے:-

"یہ لکیر بن ہی کا واقعہ ہے کہ ایک دن جب برگان ان تضادات (ایزادات و اعتراضات) پر کچھ سیکر یا پانچ جوا لیمیائی مکمل نے حرکت کے وجود پر وارو کیے ہیں اور حسب معمول جہل تدی کیسے ٹھکلا تھا کہ اس کے ذہن میں دوران خالص "کا انکثات" ہوا، جو اس کے نظام فکر کا کلیدی تصور ہے۔"

حالانکہ یہ لوگ "inspiration" سمجھتے ہیں، مگر "لاشعور" میں پڑے ہوئے ایک حیل کا فوری تذکرہ تھا۔ فلسفی (برگن) کا ذہن مختلف انداز سے زینو کے قول "بالحال" کو عمل کرنے میں مصروف تھا کہ دستیوس وغیرہ کی سرمدیت ثابت "کی یا ایک یاد آگئی اور اس نے ایک حد تک اس معنا کو عمل کر دیا۔ یہ تذکرہ اور نوخطوطی تفکیر سے استفادہ [جس کی تفصیل کیفیت کا وہ کسی فوری ذہنی جھٹکے کے ثبوت اور اکثا

"It was at Clermont-Ferrand that Bergson.....

.....one day, when taking regular walk after he had lectured on the antinomies in regard to movement, of Eleatic school, an inspiration came to him, bringing the master idea of his whole doctrine — The idea of "duration."

ایک واقعی حقیقت ہے، چنانچہ ولیم رالٹ ایگس نے فلاطینوس اور اس کے فلسفہ پر لکھ دیئے، لکھتا ہے:

”برن فان ہیوگل اس خوش آئند عقیدے کی طرف مائل ہے کہ دہر کے تصور میں برگن کے دوران خالص لاہر ڈومہ مضمر ہے۔“

برن فلسفی ایگس فان ہیوگل کے متعلق لکھتا ہے کہ انھیں شدید مماثلتوں کی بنا پر اس کا خیال تھا کہ برگن کی یہ دریافت یعنی دوران خالص فلاطینوس کے تصور ”سمرہ“ سے ماخوذ ہے، خود فان ہیوگل لکھتا ہے کہ ہر چند ”زمان“ دائمی ہے، پھر بھی اس میں ابتدا اور انتہا کو فرض کیا جاسکتا ہے۔ اس کے برعکس ”سمرہ“ ایک ”تمیست کلیہ“ (totala dimensie) ہے، لیکن ”دہر“ (Aevium) دونوں کے بین بین ہے۔ البتہ اس پر ان کا اصرار کیا جاسکتا ہے۔ اس کے بعد کہتا ہے :-

”ہیں یہاں اس چیز کا ایک دلچسپ گردھند لایا تصور ملتا ہے جسے برگن دوران خالص سے تعبیر کرتا ہے، یعنی ایسا حاقب و تدادل جس میں کبھی تیز نہیں ہوتا، کیونکہ اس کے اجزاء تیز کی مختلف انداز میں ایک دوسرے کے ساتھ گھل مل جاتے ہیں۔“

۷ Baron Von Hugel has yielded to the temptation to find in the notion of aevium an anticipation of Bergson's durée.

(William Ralph Inge: Philosophy of Plotinus, Vol II, P 100)

۸ We have here an interesting groping after what M. Bergson now describes under the designation of durée, the succession which is never all change, since its constituents, in varying degrees, overlap and interpenetrate each other." (Baron Friedrich Von Hugel: Eternal Life, P 106)

(ب) لیکن برگسان نے اس نئے انگنائے "یا باز دیانت" کو محض اجداد طبیعیاتی قیاس آراہوں کا کھلونا ہی نہیں بنایا۔ زینو کے قول بالجمالی کو عمل کرنے کے علاوہ اس نے اسے ایک مفید ترصرت میں استعمال کیا۔ یہ مصرت فلسفۂ اختیار کو مستحکم اور پائیدار منطقی بنیادوں پر استوار کرنا تھا، جس کی تفصیل حسب ذیل ہے:-

پچھلی صدی میں اگر مشرقِ مقدس پرستی کے داعیوں میں مبتلا تھا، تو مغرب سائنس کی تاجدار تھی۔ ترقی کے باوجود میکا کی جبر و لزوم میں گرفتار تھا، کائنات ایک بندھے ٹکے نظام کا نام تھا جو بلتِ معلول کے ناقابل شکست سلسلہ میں جکڑا ہوا تھا، "طبیعیاتی علوم" اس خوش فہمی کا شکار تھے کہ وہ دیے ہوئے "مطبیعات سائنس" سے مستقبل کی پیشین گوئی کر سکتے تھے، لیکن ڈارون کی "ہل الانواع" کی اشاعت کے ساتھ یہ خوش فہمی حیاتیات اور اس کے بعد نفسیات "علوم میں بھی سرایت کر گئی، اس کا نتیجہ ایک شدید قسم کے جبر و لزوم کی شکل میں نکلا، جہاں "آزادی انتخاب" اور "حریت عمل" بے معنی لفظ تھے۔

اہمہ اذیہ "مطبیعات سائنس" تین تھے: مکان، زمان اور مادہ۔ جو میں مکان کے ابعاد مثلث اور زمان کے بعد واحد کو مجموعی طور پر ایک "مکانی-زمانی" حقیقت واحد کے "ابدا و اربعہ" میں بدل دیا گیا، جس کے اندر مادہ کی انفرادیت بھی گم ہو کر رہ گئی، اور تمام مظاہر کائنات اور حوادثِ بزرگ کی توجہ کا خاں اس "مکانی-زمانی" حقیقت کو سمجھ لیا گیا، جس کے دائرہ اقتدار میں "غیر نامی کائنات" کے علاوہ نفسیاتی کائنات بھی پابند تھی۔

اس اندازِ فکر نے حریتِ عمل اور ارادہ خوار کو حرفِ غلط بنا دیا۔ مگر ایک صحت مند معاشرہ کے لیے یہ بڑی ناپسندیدہ صورت حال تھی، اس لیے سنجیدہ مفکرین نے اس کی اصلاح کی کوشش کی۔ ان میں دو نام نمایاں ہیں: کانٹ اور برگسان۔ کانٹ نے اختیار کو "اشیاء بالانفس" کے جرمِ تقدیر

میں لپکا کر بچایا جس کے متعلق برگسان کہتا ہے کہ اس کے پاس سارا استاد تک تمہارے شور کی رسائی نہیں ہو سکتی۔
خود برگسان نے اس گمبھی کو دور ان خالص کے ذریعہ [جس کا اس پر کلیرمون میں انکشاف ہوا تھا]

سلجھا! اور - *J'essai Sur les données immédiates de la conscience* -

ایک کتاب لکھی [جس کا بعد میں انگریزی میں *Time and Free will* کے عنوان سے ترجمہ ہوا]
اس کے مقدمہ میں کہتا ہے :-

”جو مسئلہ میں نے بحث و تمحیص کے لیے منتخب کیا ہے وہ ارادہ مختار کا مسئلہ ہے۔

اس سلسلے میں جو کچھ میں ثابت کرنا چاہتا ہوں، یہ ہے کہ تائید جبر و لزوم اور ان کے نفس

کے اہلین جو بحث و نزاع ہے، اس کے اندر مدت و امتداد، مقاب و متبادل اور ہم وقتی

نیز کمیت و کیفیت کے درمیان ایک اندرونی غلط سمجھ مضمر ہے۔ اگر ایک مرتبہ غلط سمجھ

رہن ہو جائے تو غالباً ہم دیکھ لیں گے کہ وہ تمام اعتراضات بھی غائب ہو جاتے ہیں جو

ارادہ مختار، اس کی حدود و تعینات، نیز خود مسئلہ جبر و اختیار کے خلاف وارد کیے جاتے ہیں۔

پیش نظر کتاب کے تیسرے حصہ کا مقصد اسی بات کو ثابت کرنا ہے۔“

اسی طرح جب اس پر فرانس کے مذہبی عقلموں کی طرف سے ارادہ پرستی کا الزام لگایا گیا تو اس نے

اپنی تصانیف ہی کی مدد سے اپنی ”مذہبیت“ کا ثبوت دیا اور لکھا :-

”میرے متعلقے شور کے قریبی مطبیات (زمانہ و ارادہ مختار) میں جو غلطیاں پیش کیے گئے ہیں،

ان کا مقصد مسئلہ اختیار کی حقیقت کو واضح کرنا ہے۔“

برگسان نے یہ کتاب [زمانہ و ارادہ مختار] ۱۸۸۹ء میں لکھی تھی۔ مگر اس کو اور اس کی دوسری

لے ایسے زیادہ تھا۔ کی یہ گفتگوائی انتہائی معکوس چیز ہے کہ ابال کے بعد برگسان نے اس موضوع پر اپنے پُر زور و لافلی پیش کیے۔

(ابال کے متعلق ۱۸۸۰-۱۸۸۱ء) کے دوران میں اس مسئلہ پر مختصر مضمون لکھے اور دعویٰ کیا جاتا ہے کہ برگسان نے اس پہلے میں ملکہ کو

تفصیل طور سے لکھ کر کتاب لکھی تھی۔

تصانیف کو مالی شہرت بخشنے کے بعد ہوئی جبکہ اس کی تحقیقی اور فقہانہ منظر عام پر آنے کی کڑی دنیا میں غیر معمولی مقبولیت حاصل کی اور ۱۹۱۷ء میں ایف، ایل، جیگسن نے اس کی کتاب "شعور کے قریبی سنیات" کا ترجمہ دارادہ مختار کے نام سے انگریزی میں ترجمہ کیا۔

(ج) یہ ترجمہ علامہ اقبال کی نظر سے بھی گذرا۔ چونکہ اس کا مرکزی خیال "آزادی انتخاب" اور "آزادہ مختار" کا ثابت تھا، اور علامہ بھی اس کی تلاش میں تھے۔ اس لیے انھوں نے اس فلسفہ عمل کو ایک نعمت غیر مترقبہ سمجھ کر اس سے پورا استفادہ کیا۔ اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:-

اقبال کے قیام یورپ ۱۹۰۵ء - ۱۹۱۰ء کے دوران میں ان میں ایک عظیم انقلاب آیا، انھوں نے شاعرانہ نظریے کے بجائے علمی شاعری کو ترجیح دی۔ خلیفہ عبدالحکیم لکھنؤ اقبال میں لکھتے ہیں:-

"یورپ میں بھی ہوئی اقبال کی نظیمیں بہت کم ہیں، لیکن ان میں سے بعض میں ان کی شاعری کے موضوع کا رخ بدلتا ہوا دکھائی دیتا ہے، اور مدہم ہوتا ہے کہ اس نئی دنیا نے ان کو بے تاب کرنا شروع کیا ہے کہ وہ اپنی پس ماندہ اور افتادہ ملت کو بیدار اور ہوشیار کیا جائے.....

... قوم میں خودی اور خودداری کا احساس پیدا کیا جائے، احساس کمتری کو مٹا کر اس میں

خودی کے جذبے کو ابھارا جائے۔" (نثر اقبال ص ۹۵)

علامہ نے دیکھا کہ وہ مری پس ماندہ اقوام کی طرح ان کی قوم میں بھی جذبہ عمل کو شہی اور بلند صلیگی کا فقدان ہے، اس لیے انھوں نے اس کی خودی کو ابھارنے کے لیے اپنی شاعری اور فلسفہ کو وقف کر دیا۔

ترسے دریا میں طوفان کیوں نہیں ہو خودی تیری مسلمان کیوں نہیں ہو
عجب ہے شکوہ تقدیر یزداں تو خود تقدیر یزداں کیوں نہیں ہو

لیکن انھوں نے صرف اس وجہ پیش ہی پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ اپنے پیغام عمل کی بنیاد ایک مستحکم اساس پر قائم کرنا چاہی۔ مسئلہ جبر و اختیار کی جو حقیقت بھی ہو، تو میں اپنے دو بروج میں علامہ

اختیار کی اور عہد زوال میں خیر تک فائل ہوا کرتی ہیں۔ ان کی بلند صلی اللہ علیہ وسلم ہی علم کلام کی روشنائی سے بے نیاز ہوتی ہے۔ اسی مخالف کے عہد میں امام حسن بصریؒ کی "تہذیب" اور یورش آثار کے زمانہ میں مولانا روم کی تحریر و اختیار کی ترجمانی اجتماعیات کے اسی قانون کا نتیجہ تھیں اس لیے مولانا روم نے چھ سو سال پہلے جو کام شاعری سے لیا تھا، عہد حاضر میں علامہ اقبال نے اپنے فلسفہ سے لیا اور اپنے پیغام عمل کی بنیاد تحریرت عمل اور "ارادہ مختار" کی اساس پر رکھی۔

اس اساس کے لیے اقبال نے برگسان سے خصوصی طور پر استفادہ کیا، چنانچہ خطبات "ص ۶۳" میں فرماتے ہیں :-

"ہم امر نیک کے نائیدوں میں برگسان اس بات میں منفرد ہے کہ اس نے زمانہ کے اب میں دورانِ خالص کا پڑا عین مطالعہ کیا ہے۔"
 پروفیسر ایم ایم شریف لکھتے ہیں :-

"اقبال بھی دورانِ خالص اور تسلسلی زمان کے درمیان اسی طرح فرق کرتے ہیں جس طرح برگسان نے کیا ہے اور وجہ بھی یکساں ہیں۔"

اسی طرح رسالہ "اقبال" (لاہور) کے اسٹنٹ ایڈیٹر بشیر احمد ڈار نے مقالہ "اقبال اور برگسان" میں لکھتے ہیں :-

"زمانہ کے بارے میں اقبال کا تصور بہ تمام وکال برگسان ہی سے اخذ ہے۔ اور اختیار کے مسئلہ پر تینوں کے تینوں (مولانا روم، برگسان اور اقبال) ہم فرما ہیں۔"
 اس طرح علامہ نے سب سے پہلے اس مسئلہ کو "اسرار خودی" میں پیش کیا، جے غالب ۱۹۱۳ء سے

لے اقبال لاہور (اپریل ۱۹۱۹ء) ص ۱۵

سے فلسفہ اقبال صفحہ ۵۰

کھٹا شروع کیا تھا، چونکہ ابھی برگسان کا اثر آذرہ تک نہیں پڑا، اسی طرح دورانِ خالص اور پائنتیہ
 (مستقل ذات) میں امتیاز کرتے ہیں اور جس طرح برگسان پائنتیہ ذات کو جسمانی اور مکان کا وہ عمل
 سمجھتا تھا، اقبال بھی اسے عقلی اور آذرہ نما ذکر قرار دیتے ہیں:-

لے اسیر دوش و فردا و دیگر	مدول خود عالم دیگر
محل خود تخم خلعت لاشتی	وقت ریشل خطہ پنداشتی
باز ایوانہ لیل و نهار	فکر قہمہ و طول و زنگار
ساختی اس رشتہ بنانا و دوش	گشتہ ششلیاں باطل و دوش

بدیہی انھوں نے اسپنجلر اور ایگرٹر کے اثر سے [اور غالباً ایرانی ذراہیت کے مطالعہ
 کے نتیجے میں] اس میں بے اغراق و غلو سے کام لیا، جس کی تفصیل کا یہاں مقام نہیں ہے۔
 بہر حال زمانہ کا یہ نیا تصور بلکہ خود مسئلہ زمان کے ساتھ اقبال کا احسا، برگسان کی تقلید اور
 اس سے اثر پذیریری کا نتیجہ ہے۔ اس کے بعد یہ کہنا کہ

”اقبال نے زمانہ قیام پر پ ہیں اس موضوع پر ایک مختصر مضمون لکھا“

کسی تبصرے کا محتاج نہیں ہے۔

(۹) نیاز صاحب لکھتے ہیں:-

”ایک دن اقبال و برگسان کے درمیان اس مسئلہ پر گفتگو ہو رہی تھی کہ اقبال نے کہا کہ مسئلہ زمانہ
 اس وقت بہت دقیق و نازک سمجھا جاتا ہے لیکن مسلمانوں کے لیے اس میں کوئی زیادہ الجھن کی
 بات نہیں ہے کیونکہ اسلام نے اس کو جس طرح حل کر دیا ہے وہ فلسفہ کی آخری مدد کو زیادہ بلند ہے۔“

لے فنی سراج الدین کو ایک خط میں لکھتے ہیں:-

”پیشویِ لائسنسہ ارسال سے صریحاً ملتی گئی اس طرح کہ کئی کئی اسکے دھنوں کے بعد طبیعت اہل ہوتی رہی، چند توار
 کدوں اور بعض پنجاب و اقون کا نتیجہ ہے۔“ (اقبال اور ص ۳۳) کو اقبال کا اہل ازبک و اہل اسلام مذہبی

لیکھ یہ بتاؤ صاحب کی اپنی دریافت نہیں ہے، بلکہ نکر اقبالؒ سے اڑایا ہوا مالی غنیمت ہے
 جس کا انھوں نے والا ایک نہیں دیا، اب ہر مال غنیفہ عبدالمکیم نے لکھا ہے:-

”ظاہر ہے زراتے تھے کہ گول نیز کا نفرین کے سونے کے دوران میں برگسٹن سے میں لا۔

”نکر اپنے اس ہم سفر اور ہم طبع مفکر سے تباہ خیالات کروں۔“

دوران ملاقات میں حقیقت نہان پگھل گئی جو اقبالؒ اور برگسٹن کا واحد مضمون تھا۔

اقبالؒ کہتے ہیں کہ میں نے برگسٹن کو بتایا کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دیر کے متعلق پڑھ لیا ہے

اقبالؒ اور برگسٹن کی اسی ملاقات کے پس منظر میں مولانا محمد اسحاق خان شرمائی نے ”باقی ہندوستان“

میں لکھا ہے:-

”مولانا نکر اقبالؒ اور محمد علی مجلس میں آیا اور برگسٹن کو بتایا، وہ ان کی انہیں لکچر بھی دینا تھا تو جواب میں وہ ایک

نیزنگ کی معرفت مولانا حسین احمد، مولانا حسین احمد کی اسے نہان اور ہم مضمون لکھا یا خاص کی انگریزوں

کر کے، وہاں کی علی مجلس میں وہ مضمون پڑھا جو میر نے لکھا گیا، وہاں سے واپسی پر مولانا کو شکریہ کا

خط لکھا تھا۔ مولانا نے ایک موقع پر وہ خط مجھے بھی دکھایا تھا۔ معلوم نہیں اب بھی انھیں اس کا منت ہے یا نہ

مختار ہے انہیں۔“

لیکن علامہ نے جو کچھ علی مجلس میں آیا اور برگسٹن کو بتایا، وہ ان کی اپنی اختراع تھی۔ اسلامی

کی اس توہین سے جو مولانا حمیری نے انہیں لکچر بھیجی تھی، اس کا کوئی تعلق نہیں تھا، کیونکہ وہ وہ نہیں سہرا

جو ان وقت سائل کو ان کے صوبہ میں منظر میں سمجھنے کے لیے دکھا رہے، علامہ کے پاس بہت کم تھا اور

جو کچھ تھا بھی، اسے برگسٹن، اسپنیکر، دیگر مذہب اور ادب انہیں اپنی ذرا دانت کی تنقید نے سنا کر دیا

تھا۔ چاہے اسلامی تعلیمات ہوں یا سکریٹ اسلام کے انکار، علامہ سب کو ان ہی کی روشنی میں سمجھنے

کی کوشش کرتے تھے۔ اس کا جو نتیجہ نکل سکتا ہے وہ یہ ہے:-

واقعہ یہ ہے کہ علامہ اقبال اسلامی فکر اور اس کے مفکرین کے انکار کی حقیقت سے بڑی حد تک خالی الذہن تھے۔ ان کا کوئی واضح تصور ان کے ذہن میں نہیں تھا، بولا، جبریت نے اپنی مختلف تصانیف میں زمانہ کی بحث کے سلسلے میں میر باقر دادا و خصوصاً ان کے نظریے حدوث دہری کا ذکر کیا ہے اور اس پر بڑی بالغ النظری سے تبصرہ کیا ہے۔ مولانا نے علامہ کو جو مضمون ”کھگر بھیجا تھا، اس میں بھی یہ چیزیں ہوں گی۔ اس تقریر کو علامہ نے یا اسے انگریزی میں مقل کرنے والے مترجم نے کہا، تاکہ سمجھا اسکا تو سوال ہی کیا؟ ایسا اندیشہ ہوتا ہے کہ اس تقریر میں مذکور انکار کے مفکرین کو بھی علامہ کا حلقہ نہیں سمجھ پائے۔ چنانچہ انھوں نے میر باقر دادا کی واحد شخصیت کو دو مستقل شخصیتیں ”ملاقر“ اور ”میر دادا“ بنا دیا۔ چنانچہ خطبات میں فرماتے ہیں:-

"This is what Mir Damad and Mulla Bagher mean when they say that time is born with the act of creation."

اس کے بعد اس خوش فہمی پر کہ علامہ نے برگسان کے سامنے اسلام یا مفکرین اسلام کی صحیح ترجمانی کی ہوگی، کسی تبصرے کی ضرورت نہیں ہے۔

(معارف: اگست ۱۹۶۲ء)



علامہ اقبالؒ

اور

اسلام کے تصور زمان کی ترجمانی

اقبال نظر ایک فلسفی تھے، ایک بہت بڑے فلسفی، قدرت نے انہیں ایک غیر معمولی سوچنے والے سمجھنے والے
 داغ دیا تھا، خود فرماتے تھے:-

ہے فلسفہ میرے آب و گلی میں پوشیدہ ہر ریشہ ہاے دل میں
 اقبال اگرچہ بے ہنر ہے اس کی دگ دگ سے باخبر ہے

فلسفیانہ تفکر کے ساتھ وہ اپنے ہی سے اسلام پسند تھے، اور آخر میں تو ان کا یہ دامنِ رب جل
 عشق کی جگہ تک پہنچ گیا تھا، ان کا آخری ارشاد ہے سے

بھٹنے برسوں غریب را کہ دیں ہر آن دگر باوند رسیدی تمام بولیں است
 اس لیے انہوں نے اپنے عقد و رہبر اس کو کشش میں کوئی دقیقہ نہ اٹھا رکھا کہ اپنے فکری نظام کو اسلامی

بنیادوں پر استوار کریں، خصوصاً سفر و روپ سے مراجعت کے بعد جب انھیں یورپی فکر کی بیاہنگی کا احساس ہوا تو قدرۃً ان کی نظریہ اسلام اور اسلامی ثقافت کی جانب اٹھنے لگیں، مشنر، شاموئیل فرماتے ہیں:

غزوہ اسے پیانا نہ بردار خست بن مجاز
بہرہ غوغا کر کہ اساقی شرابغا ز سدا
بہدت کے ترے دندلیں کو بھڑایا پویش
دل کے ہنگامے سے سفر تیرا کر دالے خوش

اسی طرح "ایک فلسفہ زادہ سید زادہ کے نام" ایک طویل نظم میں لکھا تھا،

تو اپنی خودی اگر نہ کھوئا
ز مادی برگساں نہ ہوتا

ہیگل کا مہم گھر سے خالی
ہے اس کا ظلم سب خیالی

دل دہ سخن محمدی بند
اسے پور علی ز پور علی چند

ابنہر اقبال انسان تھے، اور ان کی سب سے بڑی عزت افزائی اسی میں ہے کہ اسی حیثیت سے ان کی ساعی جلیلہ کا جائزہ لیا جائے، اور کسی نظر پر کہ اس بنا پر مستند قرار دینے کے بیانے کہ اس کو علامہ اقبال نے پیش کیا ہے، بہتر ہوگا کہ ان کے آراء و افکار کو ان کی شخصیت سے قطع نظر کر کے محض اصول اسلام کی روشنی میں پرکھا جائے، اور دیکھا جائے کہ یہ خیالات کتنا تک اسلامی اور قرآنی الاصل ہیں۔

خودی کے تصور کے علاوہ جسے اقبال کے فلسفہ میں بنیادی حیثیت حاصل ہے، ان کے یہاں سب سے اہم زامہ کا مسئلہ ہے، وہ اسے مسلمانوں کے لیے زندگی اور موت کا سوال سمجھتے تھے، چنانچہ "الہیات اسلامی کی تشکیل جدید" میں (ص ۱۸۴) فرماتے ہیں:-

"دوسری طرف اسلامی تہذیب کی تاریخ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ خالص ذہنی مسائل چون یا مذہبی نفسیات یعنی اخلاقی تصورات کے مسائل سب کا نصب العین اور مقصد ہیں، ہر کہ لامحدود کو حمد و گداز سمجھ لیا جائے، ظاہر ہے کہ جس تہذیب کا منہج نظریہ جو اس زمانہ امکان کا سوال و حقیقت زندگی اور موت کا سوال ہے۔"

یہاں بھی انھوں نے عزت پور پی فکر کی رہنمائی ہی پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ زمانہ کے باب میں بھی مفکرین اسلام کے انکار کو سمجھنے کی کوشش کی اور ان کی توحید و تمیز کے بعد ان پر تبصرہ کیا اور ان کی کوتاہیاں اور نارسائیاں گنانے کی کوشش کی، اس کے بعد اپنا مخصوص نظریہ زمانہ پیش کیا، اس لیے نظریہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان کا نظریہ زمانہ، اسلام کے تصور زمانہ کا تسلسل ہے یا اس کی تجدید ہے یا اس دو شاخہ تفکر کے مختلف علمبرداروں کے درمیان محاکمہ ہے جس کی ایک شاخ متکلمین اسلام کی تعلیمات ہیں اور دوسری فلاسفہ اسلام کے اقوال یا جبرن اور فریج فلاسفہ مثلاً کانت، ہیگل، برگسٹن، آئنسٹائن وغیرہ کے نظریات کا تسلسل یا تجدید یا محاکمہ ہے، یا پھر وہ خود ان کا مخصوص مستقل مذہبِ فکر ہے جسے انھوں نے اسلامی وغیرہ اسلامی فکر سے بے نیاز ہو کر اختیار کیا ہے۔

بہر حال اس دقیق اور غامض مسئلے (نظریہ زمانہ) کے سلسلے میں علامہ نے جو کچھ فرمایا ہے اسے دو قسموں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے :-

(الف) شاعرانہ خیالات، اور (ب) سنجیدہ علمی انکار،

(الف) جہاں تک ان کے شاعرانہ خیالات کا تعلق ہے وہ شعریت کا پہلو زیادہ لیے ہوئے ہیں، ان میں غور و فکر سے زیادہ جذبہ کا غلبہ ہے، اس لیے ان کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ ان کے سنجیدہ خیالات ہیں، اس بات کے کہنے کی غرورت یوں اور بھی ہوئی کہ ان کے منظم افادات سے زمانہ کے جو تصورات متبذ ہوتے ہیں۔ ان میں بڑا اضطراب بلکہ شاید یہ کہنا بیجا ہو کہ شہید متاقتض ہے، مثلاً

(۱) جب ان پر توحید الہیت کا جذبہ غالب ہوتا ہے تو وہ انتہائے متکلمین کی ہم نوائی میں زمانہ و مکان ہی کے منکر ہو جاتے ہیں، شرح المواقف میں متکلمین کے بارے میں

المقصود المسامح انہم اہل التکلیف
(ساتویں مقصد اس بات میں کہ انہوں نے
انکروا ایضاً الزمان میں تکلیف نے زمانہ کے وجود تادی،)

کا اتحاد کیا ہے]

اسی طرح مکان کے متعلق ان کے مذہب کے بارے میں لکھا ہے:

الاحتمال الثالث فی المکان مکان کی حقیقت کے باب میں تیسرا

انہ البعد المفروض وهو احتمال یہ کہ وہ بعد مفروض کا نام ہے

الخلا..... وجوزہ المتکلم جس کا دوسرا نام غلو..... تکلیف کا

ومنعہ الحكماء۔ جواز کے قائل ہیں لیکن حکماء کے منکر ہیں

اور یہی مسلک عرب کا حکیم کے امتیازیہ میں علامہ اقبال نے اختیار کیا ہے، وہ بھی طبعیین و خلا
کی تمام فکری سرگرمیوں کو جو انہوں نے حقیقت زمانہ کی توضیح کے باب میں کی ہیں، شکر
اور زار پوشی سے تعبیر کرتے ہیں۔

خود ہوئی ہے زمان مکان کی زاری نہ ہے زمان نہ مکان لا الہ الا اللہ

(۳) اور جب کائنات کی دستوں کے مقابلے میں انسان اور اس کے تمام مخزما ہنر
بیچ بیچ نظر آتے ہیں تو پھر یہی ”موجودم زمانہ“ ان کے لیے موثر حقیقی بن جاتا ہے، اس قنوطیت
کے عالم میں وہ فلاسفہ اسلام کی چھپی ڈھکی زمانہ پرستی اور اذیت زمانہ کی تعلیم کو بھی
بیچھے چھوڑ کر عرب جاہلیت کی دہر پرستی تک پہنچ جاتے ہیں، عرب جاہلیتہ ”دہر“ کو جو ادب
کائنات میں موثر بالذات مانتے تھے، چنانچہ شہرستان فی نے ”کتاب الملل والنحل“ میں لکھا ہے:

واعلم ان العرب اصنافاً جانتا چاہیے کہ عرب (جاہلیتہ) کے مختلف

مشتق فمنہم معطلۃ ومنہم فرقے تھے، بعض مذہب تھیل کے پرورد تھے،

محصلہ نفع تحصیل معطلۃ بعض ایک مذہب محصلہ تھے معطلۃ
العرب وہی اصناف فصفت کی کئی قسمیں ہیں ایک قسم غائی کائنات
منہما انکر والخالق والبعث اور عشر و نشر کی منکر تھی اور اس بات کی
والاعادة وقالوا یا الطبع المحی قائل تھی کہ طبیعت زندگی بخشنے والی ہے
والدہر المغنی وہم الذین اور دہر فنا کرنے والا ہے اسکا فتنے
اخیر عنہم القآن المجید: کے قول کو قرآن کریم دہراتا ہے اور
"وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا" برے آدم تو نہیں مگر ہماری دنیا کی زندگی
موت ونحی و ما یمکننا الا اللہ مرتے ہیں اور جیتے ہیں اور ہیں ہلاک نہیں
اشارة الى الطبائع المحسوسة کرتا کر زمانہ جس کا اشارہ طبائع محسوسہ
وقصر الحیاة والموت علی اثر کی جانب ہے نیز اس بات کی ثبوت کر دینا
وتخللها فالجامع هو الطبع و اور موت انھیں طبائع کی ترکیب و تخلل
والمہالہ هو الدہر پر موقوف ہیں پس طبیعت "جامع" و "موجب" تکمیل
(العلل و اہل الشریعۃ ص ۹۶) ہے اور ہلاک برباد کرنے والا "دہر" ہے۔
عبارۃ اقبال بھی زمانہ کو "نقش گراما ثات" بلکہ "اصل حیات و مہات" قرار دیتے ہیں، چنانچہ
"بال جبریل" کے اندر "سجدہ قرطبہ" کا آغاز اسی عقیدے سے کرتے ہیں
سلسلہ روز و شب نقش گراما ثات سلسلہ روز و شب اصل حیات و مہات
ظاہر ہے کہ زمانہ کے موثر بالذات ہونے کا اعتراف "نقش گراما ثات" سے زیادہ صریح طور پر
نہیں کیا جاسکتا، اسی طرح زمانہ کی ازلیت و ابدیت کے باب میں فرماتے ہیں
وقت ماکو "اول و آخر ندید" از خیابان ضمیر ارمید

دوسری جگہ فرماتے ہیں :-

اصل وقت از گردش خورشید نیست . وقت جاویدست "و خور جاوید نیست
"روح اقبال" کے مصنف نے اقبال کے "نظریہ زمان" کی توضیح میں لکھا ہے :-

"اقبال نے اپنی نظم زمانے وقت میں زمان کے مختلف پہلوؤں کو بڑی خوبی سے واضح کیا ہے
زمانہ انسان کو خطاب کرتے ہوئے کہتا ہے..... میں تیری جان ہوں، میں تمام عالم
پر محیط ہوں، انسان اور فطرت دونوں پر میں الگ الگ طریقوں سے اثر انداز ہوا ہوں
میں فنا کے گھاٹ بھی آتا ہوں اور اپنے سر جیون چشموں سے حیات جاوداں بھی عطا
کرتا ہوں، قوموں کا عروج و زوال مجھ سے ہے..... غرضیکہ حیات و کائنات کی
ساری ہنگامہ آرائیاں میرے ایک اشارہ اور دکانیت پر ہیں.....

خورشید بدنام، انجم، انجم ہر گیانم درمن نگری پیچم، درخو و نگری جانم
در شہر و بیابانم در کاغذ و شبستانم من در دم و دور نام من عیش فراوانم

من یتیم جاں سوزم من چشمہ حیاتم

چنگیزی و تیموری مشے ز غبار من ہنگامہ افزگی یک جستہ ترار من

انسان و جهان ادا ز نقش و نگار من خون جگر مرداں سامان بہار من

من آتش سوزانم من، وضعہ رضوانم

یہی نہیں بلکہ جمہور متراکبین و حکماء کے مسلک کے برخلاف انھوں نے ذات باری تعالیٰ کو بھی "زمانی"

قرار دے ڈالا، چنانچہ اسی نظم (زمانے) میں فرماتے ہیں ع

من کوہ انسا نام من پیرا ہن یزدانم

"ظاہر ہے کہ زمان و مکان کے سرے سے انکار اور سلسلہ و زنجیر کو "نقش گر حاد ثبات"

ماننے میں بعد المشرقین ہے جسے "وعدت تفکیر" کے آیت نہیں لایا جاسکتا، لہذا اس فکری اضطراب کے بعد علامہ اقبال کے نظریہ زمان کی تائید میں ان کے اشعار سے استشہاد انتہائی گراں گزرتا ہے، ثابت ہو سکتا ہے،

(ب) یورپی فکر کی رہنمائی سے ایس برکز علامہ اقبال نے اسلام کی طرٹ نظریں اٹھائیں، اس سے پہلے انھوں نے اپنے "مقالات فضیلت" "Metaphysics" "Science of the Future" کی ترتیب و تدوین کے سلسلے میں عمداً اسلامی کے ایران کی انہیاتی و اجداد الطبیعیاتی سرگرمیوں کا مطالعہ کیا تھا، مگر اب انھوں نے مشرقین کی وساطت کے بغیر براہ راست اسلامی مفکرین کے افکار کو سمجھنے کی کوشش کی، اس آزادانہ تفکیر کا نتیجہ وہ لیکچر تھے، جو انھوں نے ۱۹۲۵ء میں حیدرآباد اور مدراس میں "الہیات اسلامی کی تشکیل جدید" کے عنوان سے دیے، اس میں انھوں نے "حقیقت زمان" کی توضیح بھی کی جس کے متعلق ان کا خیال تھا کہ اس کی صحیح توجیہ سے تاہم سابق مفکرین کا کام رہے تھے، فرماتے ہیں :-

"زمانہ کو جب ایک معنوی کل کی حیثیت سے دیکھا جائے تو قرآن کی زبان میں اس کی

تقدیر کہتے ہیں، لفظ تقدیر کی مسلمانوں کے ہاں اور غیر مسلموں میں بھی بالکل غلط تعبیر کی گئی ہے، تقدیر زمانہ ہی کی ایک شکل ہے جبکہ اس کے امکانات کے طور سے قبل اس کی نظر ڈالی جائے..... زمانہ کو جب تقدیر خیال کیا جاتا ہے تو ماہریت اشیاء بنیاد پر چنانچہ قرآن کریم میں ہے: خلق کل شیء و قدرا و تقدیرا۔" غرض مصنف "روح اقبال" کے لفظوں میں

"اقبال کے نزدیک زمانہ ہی کا وہ سرانام تقدیر ہے۔"

بہر اہم محض اتنی ہی ہوتی تو کسی سنجیدہ نقد و تبصرہ کی ضرورت نہ پڑتی لیکن مطالعہ

اقبالیات کا ایک اہم پہلو یہ ہے کہ ان کے منکر اسلام ہونے پر زور دیا جاتا ہے اور ان کے خیالات کو عہد حاضر کے تقاضوں کی روشنی میں تعلیمات اسلام کی ترجیحی سمجھا جاتا ہے، چنانچہ ڈاکٹر رضی اللہ عنہ یقینی نے ”روح اقبال“ کے مقدمہ میں لکھا ہے:-

”ان کی تمام تعلیم شروع سے آخر تک اسلامی رنگ میں دوہلی ہوئی ہے، کیونکہ اسلامی اثران کی رگ و پے میں سرایت کر چکا تھا۔۔۔۔۔ اقبال کا کلام شعرا نے پیرایہ بیان میں اور جدید علوم کی روشنی میں سراسر قرآن کریم کی تشریح ہے، اگر فتویٰ رد مکر آٹھ سو برس قبل قرآن در زبان پہلوی“ سمجھا گیا تھا تو ہم کلام اقبال کو بھی اس انتہائی میں وہی رتبہ دے سکے ہیں۔“

اس لیے مسئلہ زیادہ پیچیدہ توجہ کا مستحق ہے، اس سلسلے میں چند ملاحظات قابل غور ہیں،
(۱) علامہ کو اسلامی منکر کے سمجھنے کا بالعموم اور اسلام کے تصور زمان کے سمجھنے کا بالخصوص زیادہ مہوت نہیں ملا، چنانچہ حال ہی میں ان کی *Metaphysics of Ideology* کا جوائنٹیشن بزم اقبال لاہور نے شائع کیا ہے، اس کے پیش لفظ میں پروفیسر ایم ایم شریف لکھا ہے: [قابلی، ابن مسکویہ اور ابن سینا پر اقبال کا تبصرہ کم و بیش منتشر تین مغرب کے راہدادانوں کی صدائے بازگشت ہے، انھوں نے ان مفکرین عنان کو اس شرف سے محروم رکھا ہے جس کے وہ اپنے اہمکاروں اور فوٹاٹونیت سے اخراجات کی بنا پر مستحق تھے، اس میں کوئی شک نہیں کہ اگر انھیں اس کتاب پر نظر ثانی کا موقع ملتا تو وہ ان مفکرین اسلام کی مساعی کی قدر قیمت دوسرے طور پر لگاتے]“

گمراہ بات ذرا مشکوک ہی ہے کہ اگر انھیں موقع ملتا تو وہ ان مفکرین اسلام کے باب میں کوئی نئے نئے قائم کرتے، ان کے لیے یہ تقریباً ناممکن ہو سکا تھا، اسلام اور اسلامی تاریخ کو صحیح طور

سمجھنے کی ترتیب ان میں کتنی ہی شدید کیوں نہ ہو۔ وہ اپنی عمر اور اس کاوش کے لیے اٹھارہ تھا، ان کے پاس بہت کم تھا، چنانچہ علامہ کی اس زمانہ (۱۹۳۴-۲۸ء) کی زندگی جب وہ خطبات (انہیات اسلامی کی تشکیل جدید) کی ترتیب، انگلیش اور نظر ثانی میں مصروف تھے، اس بابت کی شاہد ہے کہ زمانہ کے متعلق اسلامی نقطہ نظر سے واقف ہونے کی غلصہ، کوشش کے باوجود وہ اپنی اس خواہش میں ناکام ہی رہے۔

(۲) ایسا خیال ہوتا ہے کہ علامہ جتنے دن جرمنی میں رہے۔ *Development of Metaphysics in Persia* کی ترتیب و تحریر کے سلسلے میں انھیں جرمن مستشرقین سے ایران قدیم کے زردانی خیالات سننے کا اتفاق ہوا، ایرانی زردانیت جو مجوسیت سے پہلے جنوبی مغربی ایشیا کا مقبول مذہب تھی، زمانہ پرستی کی فائل تھی، اس لیے بہت سے زردانی خیالات ان کے لاشعور میں جیسے ہوتے رہے، آخر عمر میں جب ان پر اسلام فہمی کا شوق غالب ہوا تو قرآن حکیم کے مطالعہ کے دوران میں یکایک بہت سے زردانی خیالات لاشعور سے شعور میں آنے لگے اور انھیں ایسا محسوس ہوا گویا پہلی مرتبہ حقایق قرآنی کا ان پر انکشاف ہو رہا ہے۔

مثال کے طور پر آئیہ کریمہ خلق کل شیء و قدما سے تقدیر ہوا "کی تلاوت کے بعد انھوں نے اس کی تفسیر بھی سمجھی کہ

"دانا کہ جب تقدیر خیال کیا جاتا ہے تو وہ اہمیت اشیاء ہی جاتا ہے۔"

حالانکہ قرآن فہمی کے عام اصول اس کا دلیل کی سادہت نہیں کرتے۔

(۳) معلوم نہیں علامہ ہی کا میلان طبع اس جانب تھا یا اسپینگر (Spengler) کی کتاب *Decline of The West* پڑھنے کے بعد ان کا ایسا خیال ہو گیا تھا، بہر حال ان کا میلان زمانہ کے وجود خارجی "Reality of Time" کے اقوال کی جانب ہے،

اسپنجلر نے دنیا کی تاریخ کو مختلف ثقافتی اودار میں تقسیم کیا ہے۔ اور ہر دور کے کچھ ثقافتی امتیازات گنائے ہیں، عہد حاضر کے ثقافتی میراث اس نے دو بنائے ہیں: "Anti-Classicalism" (یونان بیزاری) اور "زمانہ کے وجود خارجی کا اقرار"۔ اسپنجلر نے اسلامی ثقافت کو "مجموعی ثقافتوں" کے گروپ میں شامل کیا ہے، لیکن علامہ کا اصرار ہے کہ اسلامی تہذیب جو علم و حکمت میں یورپی تہذیب کی اصل ہے، اسپنجلر کے مجموعہ میراث میں بھی اس کی اصل ہے اور اس لیے ان دونوں "میراث" کی مال ہے، چنانچہ جہاں انھوں نے اسلامی ثقافت کے نمائندوں کی سعی و کوشش کو یونانی کچھ کے خلاف ایک سلسل بنیاد سے تعبیر کیا ہے وہیں زمانہ کے وجود خارجی کے اقرار کو اسلامی ثقافت کے عصر ترکیبی میں محسوس کیا ہے۔ یہی نہیں بلکہ "زمانہ کے وجود خارجی کا عقیدہ" اقبال کے نزدیک قرآن کی تعلیم کا اہم جزو ہے، چنانچہ خطبات میں فرماتے ہیں:-

However, the interest of the Quran in history..... has given us one of the most fundamental principles of historical criticism..... a fuller realization of certain basic ideas regarding the nature of life and time. These ideas are in the main two; and both forms the foundation of the Quranic Teachings.

1. *The unity of human origin.....*
2. *A keen sense of the reality of time."*

[بہر حال تاریخ کے ساتھ قرآن کے اہتمام نے ہمیں تاریخی تنقید کے سبب زیادہ بنیادی اصولوں میں سے ایک اصول دیا ہے..... جو حیات اور زمانہ کی اہمیت کے متعلق بعض بنیادی تصورات کی زیادہ مکمل معرفت کا نام ہے، ان میں سے دو تصورات خاص طور سے قابل ذکر ہیں، اور دونوں قرآنی تعلیمات کی بنیاد ہیں:- (۱) بنی نوع انسان کے آغاز کی وحدت..... (۲) زمانہ کی حقیقت کا ایک شدید احساس (زمانہ کے وجود کا تاریخی حقیقت) (۳) بہر حال زمانہ کے جس تصور کو علامہ اسلامی الاصل سمجھتے تھے وہ ایرانی الاصل اور زردشتی ہے، اس خیال کی تأیید جاوید نامہ" سے ہوتی ہے، "روح اقبال" کے مصنف نے لکھا ہے:-

"جاوید نامہ میں اقبال نے جہاں اپنے آسمانی سفر کے آغاز کا ذکر کیا ہے وہاں وہ زمانہ کی روح زردوان سے ملاقات کا حال بیان کرتا ہے، روح زمانہ مکان اقبال کو عالم طوی کی سیر کے لیے لے جاتی ہے، باتوں باتوں میں زردوان حیات و تقدیر کے ہمارے شاعر پر کھول دیتی ہے، روکھستی ہے کہیں جہاں بھی ہوں اور ظاہر بھی، زندگی بھی ہوں اور موت بھی، دوزخ بھی ہوں اور جنت بھی، پیاسا بھی کرتی ہوں اور پیاس کو بجھاتی بھی ہوں"

سارا جہاں میرے طلسم میں اسیر ہے۔

بستہ ہر تہ میر با تقدیر من	ناطق و صامت ہمہ پنجیر من
غنچہ اندر شاخ می بالوز من	مرنگ اندر آشیانہ نالوز من
داند از پر داز من گرد و نہال	ہر فراق از فیض من گرد و نہال
ہم غائب ہم خطا ہے آدم	تشنہ سازم تا خرابے آدم
من جب تمام من ماتم من نشور	من حسابے دوزخ و فروغ حد
آدم دا فرشتہ دیند من است	مالم شش روزہ فرزند من است

ہر گناہ کو شاخ می جیسی نمم ام ہر چیز سے کہ می جیسی نمم
 اور یہ سراسر قدیم ایرانی ذروانیت کی تعلیم ہے، اسی طرح حدیث "لا تسبوا اللہ" کی تائید میں
 انھوں نے غالی متصوفین کی تقلید میں عجیب عجیب گلفشائیاں فرا لی ہیں، پہلے تو جہور کے سناک کے
 برخلاف انھوں نے ذات باری کو "دہر" کے عین (den te cal) فرعن کر لیا اور پھر
 چونکہ عوام "نور پاک محمدی" کو حقیقت باری تعالیٰ ہی سے "انامن نور اللہ" کا مصداق سمجھتے ہیں،
 انھوں نے رسول اکرم علی اللہ علیہ وسلم (عبدہ) کو "دہر" کا عین بنا دیا اور آخر کار "ہم عبدہ" کا
 نعرہ بلند کر ڈالا۔ چنانچہ بقول مصنف "روح اقبال" :-

"جادو دار میں اقبال نے فلک شستری پر حلاج کی زبان سے یہ کہلوایا ہے کہ جہان رنگت
 میں نور مصطفیٰ سے بہا رہے وہ جو ہر جن کا دم گرامی مصطفیٰ ہے وہی ہے جس سے دہر کی تعمیر
 ہوئی ہے، وہ دہر ہے اور دہر اس سے پیدا ہوا ہے، اس لیے وہ صورت گر تقدیر ہے"

عبدہ صورت گر تقدیر با	اندرو ویرانہ تعمیر با
عبدہ دہر است و ہر از عبدہ است	ماہر دنگیم داد بے رنگت بود
کس نہر عبدہ آگاہ نیست	عبدہ جز ستر اللہ نیست
لا الہ تیغ و دم اور عبدہ	فانش تو خواہی بگو "ہم عبدہ"

یہ تمام تر غیر اسلامی تصورات ہیں جن کی اصل قرآن و حدیث میں نہیں مل سکتی، اگر لے گی تو یہ ایرانی
 ذروانیت ہیں یا جرمن عرفانیات ہیں۔

اس بات کی مزید توضیح کے لیے ضروری ہے کہ اسلام کے تصور زمان کو سمجھ لیا جائے، اسلام
 کے تصور زمان کی تعبیر دو جماعتوں محدثین اور متکلمین نے کی ہے،

محدثین کرام کے نزدیک دہر اور زمانہ اللہ تعالیٰ کی منجملہ مخلوقات کے ایک مخلوق ہے جبکہ

حوادث کائنات میں کوئی دخل نہیں ہے، چنانچہ امام نووی نے صحیح مسلم کی شرح میں لکھا ہے :-

واما الدهر الذي هو الزمان وہ ہر روز اور دن ہے تو اس کا کوئی دخل نہیں

فلا فعل له بل هو مخلوق ہے، وہ تو صرف مجملہ مخلوقات خداوندی

جملہ خلق الله تعالى کے ایک مخلوق ہے۔

متکلمین کے دو گروہ ہیں :- دوائیں بازو والوں (دشادہ) نے اس باب میں ایک عملی
(Pragmatic) نقطہ نظر اختیار کیا ہے، ان کے نزدیک زمانہ ایک انداز یا
اور معائنہ ترقی ضرورتوں کے لیے ایک پیمانہ ہے۔

متجدد معلوم بقدر سابقہ ایک معلوم و متین امر تجدید ہے جس سے

متجدد آخر موہوم دوسرے مجہول تجدید کا اندازہ لگایا جاتا ہے

اور گرم بازو والے گروہ نے سب سے اس کے وجود خارجی ہی کا انکار کر دیا جیسا کہ شرح المواقف

المقصد السابع انهم اى ساتواں مقصد اس باب میں کہ انہوں نے

المتكلمون انكروا ايضا الزمان متکلمین نے زمانہ کے وجود خارجی کا بھی انکار کیا

اور اس انتہا پسند انداز اقدام کے لیے وہ مجبور بھی تھے، کیونکہ زمانہ کے وجود خارجی کا قرآن و خواہ

اس کے حدوث کے قول کے ضمن میں کیوں نہ ہو منطقی طور پر قائل کو زمانہ کی اذیت واجب

قدیم زمانہ) اور اس طرح اس کی الوہیت (دہر پرستی) کا قائل بنا دیتا ہے، جیسا کہ امام رازکی

نے مباحث مشرقیہ میں اسطوری طرح منسوب کیا ہے

من قال بحدوث الزمان جو زمانہ کے حدوث کا قائل ہے اس نے

فقد قال بقدومه من حيث غیر مشورہ یا طور پر زمانہ کے قدم کا

لا يشع اعتراف کر لیا،

بہر حال یہ ہے زمانہ اسلامی تصور۔ مگر محدثین کی تعلیم کے برخلاف جس میں زمانہ کے متعلق
 کہا گیا ہے کہ حوادث کائنات میں اس کائنات میں اس کا کوئی عمل دخل نہیں ہے، علامہ اقبال
 اسے ”سوثر بالذات“ مانتے ہیں۔

سلسلہ روز و شب ”نقشِ گزراہات“ سلسلہ روز و شب ”اصلِ حیات و مات“

اشعار کی تعلیم کے برخلاف جو زمانہ کو عملی ضرورتوں کے لیے محض ایک سپارہ قرار دیتے ہیں
 اقبال اس قسم کے خیال کو ”زمانہ پوشی و باطل فروشی“ سے قہر کرتے ہیں۔

اسے اسیر و دش و فردا در نگر و دل خود عالم دیگر نگر
 در گل خود تخمِ ظلمت کا شتی وقت را مثل خطِ پند اشتی
 باز با پیمانہ لیل و نہار منکر تو چہ و طولِ روزگار
 ساختی این رشتہ از تار و دوش گشتہ مثل بتانِ باطلِ فردش

اور انتہا پسند مسکین کے مساک کے خلاف جو زمانہ کے وجود خارجی ہی کے منکر ہیں علامہ زمانہ
 کے وجود خارجی کے عقیدہ کو اسلامی ثقافت کا اصل الاصول قرار دیتے ہیں، بلکہ اسے قرآن
 کی بنیادی تعلیم کا رکن کہتے ہیں۔ خطبات کا اقتباس اور نقل جو چکا ہو جس کا حاصل یہ ہے کہ
 ”و تصورات خاص طور سے قابل ذکر ہیں اور یہ دونوں قرآنی تعلیمات کی بنیاد ہیں۔“

... (۲) زمانہ کی حقیقت کا ایک شدہ احساس زمانہ کے وجود خارجی کا عقیدہ۔“

خوفِ زمانہ کے متعلق علامہ اقبال کے خیالات سر اسر مفسرین اسلام کی تعلیمات کے خلاف ہیں
 خود انھیں بھی اس جدت آفرینی کا احساس تھا، اسی وجہ سے فرمایا تھا

”لفظ تقدیر کی سنانوں کے ہاں اور غیر سلسلوں میں بھی بالکل غلط تعبیر کی گئی ہے، تقدیر

زمانہ ہی کی ایک شکل ہے۔“

پھر یہ تھا توجیہ اگر علامہ اقبال کی اپنی اختراع ہوئی تو اس پر غور کیا جا سکتا ہے کہ قطعاً تو
اس بات کے

۱۔ یہ توجیہ نہ قرآن سے اخذ ہے نہ حدیث سے [علامہ نے اپنے خیال کی تائید میں جوایت پیش
کی ہے اس سے ان کا دعویٰ کسی طرح ثابت نہیں ہو سکتا، نہ روایت نہ مرآت۔ نہ ظاہر نہ باطن اس کی
موجود ہے۔ نہ خود پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم ان کے عقائد سے جو علوم نبوت کے بحرم راز تھے اس قسم کی
کوئی دلیل بند تو یہ یا ضعیف مردی]

ب۔ سب سے بڑا ان اس توجیہ کے تسلیم کرنے میں یہ ہے کہ یہ ایرانی الاصل ہے، اس سلسلہ
کے آخر میں جب کہ ایران میں سیاسی اقتصاد کے ساتھ مذہبی اقتصاد بھی پھیل رہا تھا اور تمدن نہایت
کا احیا ہو رہا تھا، تقدیر کو زائد (زردان) بھی کا دوسرا نام بتایا جاتا تھا، چنانچہ مشہور ایرانی
اذنیب جو ہشت اسلام سے قبل گذر رہے اپنے ابراہیم کے اٹا کا ذکر کرتے ہیں اور ان پر لکھتے ہیں:-

*Ernick says, in his refutations of here-
-nies (in the second book) containing
a refutation of the false doctrine of
Persians: Before anything, heaven or
earth, or creature of any kind whatever
therein, was existing. Zervan existed,
whose name means fortune or glory
(Essays on the sacred language,
writing and Religion of the Persians p. 13)*

[از نیک اپنی کتاب ابطال دعوات کے دوسرے حصہ میں جس کے اندر ایرانیوں کے عقائد باطلہ کا بیان ہے، ان کے اس عقیدے کا ذکر کرتا ہے :- بیشتر اس کے کہ آسمان ! دین ایک ہی قسم کی کوئی مخلوق موجود ہو، زروان موجود تھا جس کا مطلب تقدیر یا برکت ہوتا۔ اسی طرح ایک دوسرا مصنف تھیوڈور مہیسی بھی ایرانیوں کے اس نئے عقیدے کی شہادت دیتا ہے، مارٹن ہیگ اسی کتاب میں دوسری جگہ لکھتا ہے :

"On the same matter Theodoros of Mop-
-ouestia writes as follows, according to
The fragment preserved by The Polyhistor
Photios (Biblioth 81): In the first book of his
work (On the doctrines of The Magi), says
Photios, he propounds the nefarious
doctrine of The Persians, which Zoroastrian-
-ism introduced, viz, that about Zar-
-ouam, whom he makes the ruler of The
whol universe, and calls him Destiny."

مارٹن ہیگ کے علاوہ کرشن مین نے "ایران بہمد ساسانیان" میں تھیوڈور مہیسی کی اس شہادت کو نقل کیا ہے :-

"اپنی کتاب کے جز اول میں اس نے تھیوڈور مہیسی (ایرانیوں کے نفرت انگیز عقیدے کو بیان کیا ہے جو زردوس (زرتشت) نے رائج کیا، یہ عقیدہ ہزارام (زروان) کے تخلیق

جس کو اُس نے سارے جان کا بادشاہ بتایا ہے اور جس کو وہ تضاوت قدر بھی کہتا ہے]

اس نئے عقیدے کی شہادت ایرانیوں کے علاوہ خود ایرانیوں کی مذہبی کتاب دواستان
میونگ خرد سے بھی ملتی ہے، کہ سن سین دوسری جگہ کہتا ہے:-

”زروانی عقائد جو سانسائیوں کے عہد میں مروج تھے، اس زمانہ میں حیر کا عقیدہ پیدا
کرنے میں مدد ہوئے، جو قدیم مزدائیت کی روح کے لیے کم قاتل تھا، خدا سے قدیم جو
اور مزداد اور اہرمین کا باپ تھا، نہ صرف ذرا نامزد کا نام تھا، بلکہ تقدیر بھی وہی تھا۔
چنانچہ کتاب دواستان میونگ خرد میں عقل آسمانی حسب ذیل اعلان کرتی ہے:-“

ان حصہ شہادتوں کے بعد اس میں کوئی شک نہیں رہتا کہ اقبال کی یہ نیا دریافت
”زمانہ ہی کا دوسرا نام تقدیر ہے“، سانسائی عہد کی زروانیت سے ماخوذ ہے، اسی طرح ان کا نیا
”سلسلہ روز و شب“ نقش گز عادات ”بھی ایرانی زروانیت سے ماخوذ ہے، ان کی تفصیل حسب ذیل ہے:-“
جب چھٹی صدی مسیحی میں سیاسی انتشار کے ساتھ فکری انتشار بھی ایران میں پھیلنے لگا اور
حکومت کی گرفت کمزور ہو جانے کی بنا پر قدیم زروانیت کو سر اٹھانے کا موقع ملا تو ”توحید“ کے پردے
میں زان پستی کی اشاعت شروع ہوئی، چنانچہ ہارٹ *Ancient Persian & Iranian Civilization* میں کہتا ہے:-

”سانسائیوں کے زمانہ میں خارجی فرقوں کے اندر ایک توحیدی رجحان واضح طور پر
نظر آتا ہے، ”زان لا محدود“ یا ”زروان اکر“ کی اصطلاح جو ادست کے آخری باب میں
ملتی ہے، ”خدا کا واحد“ کے تصور کے لیے بطور اساس استعمال کی گئی جو تہہ و خیر و شر“
(اور مزداد اور اہرمین) دونوں سے بلند تر ہے، یہ عقیدہ جو چھٹی صدی میں عقیدہ زروانیت سے
کے اور پانچویں صدی میں ارسنی مصنفین اذینک اور الزہرے کے علم میں تھا۔“

لہ ایران عہد سانسائیاں ص ۱۹۱ سے ایضاً ص ۵۵۵ سے ایضاً ص ۱۶۲

خود ایرانیوں کی مذہبی کتاب "سکند گانیک و زاد" میں اس کی شہادت موجود ہے:-

"جو لوگ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ خدا نہیں ہے اور اپنے آپ کو زروانیگ کہتے ہیں اس بات کے ناطق ہیں کہ کوئی مذہبی فرض انسان کے ذمہ نہیں ہے اور نہ کوئی نیک عمل اس پر واجب ہے..... ان کے نزدیک یہ دنیا اور وہ تمام تغیرات جو اس میں رونما ہوتے ہیں..... یہ سب زمانہ محدود کے ارتقاء کے نتیجے ہیں" (ایران مجید ساسانیان ص ۵۸۵)

غرض یہ "سلسلہ" روز و شب نقش گیر حادثات "کی غلیم دریافت" زروانیت سے ماخوذ ہے جو خود عجوبہ ہی دہریت والی دیکھتے ہیں اسی طرح علامہ کا یہ خیال جو زمانہ کی زبان سے ادا کیا ہے

من کسوت انسانم من پیراہن یزدانم

اسلام کی مسلمہ تعلیمات کے سراسر خلاف ہے۔ تمام فرق اسلامیہ اس بات پر متفق ہیں کہ ذات باری تعالیٰ ذاتی نہیں ہے، مگر علامہ زمانہ کو "پیراہن یزدان" بتانے پر مصر ہیں۔

اسی طرح علامہ کا یہ خیال جو انھوں نے زمانہ کی زبان سے ادا کیا ہے

آدم وافرشتہ در بندہ من است عالم شش روزہ فرزند من است

ہر گئے کو شاخ می چینی نم

ایرانی زروانیت ہی سے ماخوذ ہے چنانچہ اردن بیگ لکھتا ہے:-

The first Greek writer who alludes to it is Damascius. In his book On Primitive Principles (125th P 384 ed 1860) he says The Magi and The whole Aryan nations consider, as

*Eudemos writes some space and the
others Time, as the universal cause
out of which the good God as well as
the evil spirits were separated. (P. 12)*

نیز آرٹھر کرٹس سین ایران بھد سامانیان (ع ۱۹۵-۱۹۶) میں لکھتا ہے:-

”اوستا کے باب نمکھا (یا ساسا، ۳۰، ۳۱) میں روح خیر اور دھن شر کے متعلق لکھا ہے کہ وہ دو
ابتدائی رو میں ہیں جن کا نام تو ان اٹلی ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ زرتشت نے ایک
قدیم تراصل کو جو ان دونوں روحوں کا پتہ تسلیم کیا ہے، اصطلاح کے ایک شاگردوں
کی ایک روایت کے مطابق مینا خشیوں کے زمانہ میں اس خدا نے اولین کی نوعیت جاری کی
بہت اختلاف تھے، بعض اس کو مکان سے متواضع زبان اوستائی سمجھتے تھے اور بعض اس کو
زمانہ (زروں زبان اوستائی و زروان یا زروان زبان پہلوی) تصور کرتے تھے، بالآخر
دوسرا عقیدہ غالب آیا اور اس زروانی عقیدے کو ستر اوستوں نے بھی اختیار کر لیا۔“

ان تاریخی شواہد کے بعد سامانی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ علامہ اقبال کا نظریہ زمانہ کائنات کے
اور قرآنی الاصل ہے۔

لے سب سے پہلے قرآنی صفت جو اس عقیدے کا حوالہ دیتا ہے مستقیم ہے، وہ اپنی کتاب ”مبادی اولیہ“
میں لکھتا ہے ”مومن (ایرانوں)، اور تمام آریائی اقوام کا خیال ہے جیسا کہ یوڈیوس لکھتا ہے بعض کا
مکان کے متعلق اور بعض کا زمانہ کے متعلق کہ وہ ہمہ گیر ملت اولیٰ ہے جس سے تمام اچھے دینا اور
اسی طرح اور دوسرے خلیفہ پیدا ہوئی ہیں۔“

(معارف، اگست ۱۹۶۶ء)

علامہ اقبال اور اسلامی ثقافت

کے

اصل الاصول کی ترجمانی

اسلامی ثقافت یا ”اسلم کلچر“ عاقبہ اہل اسلام کے نقطہ نظر سے ان کے اندازِ زندگی کا نام ہے، جسے اگر منطقی بنیادوں پرستیں کیا جائے تو اس نیز کے مترادف قرار پاتا ہے، جسے قرآن ”دین“ کا نام دیتا ہے۔

مگر علامہ اقبال کے نزدیک ”اسلامی ثقافت“ اُن علوم بالخصوص علوم عقلیہ کا معنی ہے جو مسلمانوں کی تفکیری سرگرمیوں کے نتیجے میں ظہور پذیر ہوئے۔ ویسے وہ بھی اصولی طور پر اس کا ماخذ قرآن اور اُس کی تعلیمات ہی کو بتاتے ہیں۔

اس قرآن اور اس کی تعلیمات کے بارے میں علامہ کا خیال ہے کہ:

”بنیادی طور پر قرآن کی روح کلاسیکیت، ہزار (یونان ہزار) ہے“

دوسری جگہ فرماتے ہیں:

”یہ وہ چیز ہے جسے قرآن کے ابتدائی طالب علموں نے کلاسیکی قیاس آرائی کے ذریعہ بڑے طور پر نظر انداز کیا۔ وہ قرآن کو یونانی فکر کی روشنی میں پڑھتے اور سمجھتے

تھے۔ انہیں اس حقیقت تک پہنچنے میں کہ قرآن کی روح حقیقی طور پر کلاسیکیت بیزار
(یونان بیزار) ہے، دوسرا سال لگے۔“

علامہ نے اس مزعومہ واقعہ کو ایک بنیادی تاریخی حقیقت سمجھنے پر اصرار کیا۔ لہذا ایک اور
مقام پر فرمایا:

”اس حقیقت کو نہ سمجھتے ہوئے کہ قرآن کی روح حقیقی طور پر کلاسیکیت بیزار (یونان
بیزار) ہے، اور یونانی مفکرین پر پورا اعتماد کرتے ہوئے اُن (مسلمان مفکرین) میں
پہلا رجحان اور میلان یہ پیدا ہوا کہ قرآن کو یونانی فلسفہ کی روشنی میں سمجھیں۔“

انہوں نے اس مزعومہ ”یونان پسندی“ اور ”یونان بیزاری“ کے درمیان تاریخی طور پر تمیز
کی بھی کوشش کی ہے کہ ”یونان پسندی“ کا یہ رجحان مسلمانوں میں دوسوا سال تک رہا، جس کے
وجہ سے عمل پسند عرب کوئی علمی ترقی نہ کر سکے۔ فرماتے ہیں:

واقعہ یہ ہے کہ یونانیوں کے اثر نے... اس کے برخلاف مسلمانوں کے تصور قرآن
کو دھندلا اور غیر واضح رکھا اور کم و بیش دوسوا سال تک عمل پسند فعال عربوں کے مزاج
کو اپنے اظہار و تحقق کا موثقہ نہیں دیا۔“

اس اصرار بجا کا نتیجہ تھا کہ انہوں نے اسلامی ثقافت کو یونانی علوم کی انادیت سے
مسلمانوں کی مایوسی کا نتیجہ قرار دیا۔ فرماتے ہیں:

”اُس بات کے پیش نظر کہ قرآن کی روح ٹھوس واقعات سے اعتنا کرنا ہے اور
ادریزانی فلسفہ کی حقیقت تیس آرائی ہے جو نظریات تراشی میں مگن رہتا ہے اور
حقائق و واقعات سے بے اعتنائی برتا ہے، اس کوشش کا نتیجہ ناکامی کے سوا
اور کیا ہو سکتا تھا اور اس ناکامی کے نتیجہ میں اسلامی ثقافت کی حقیقی روح منہ
شہود پر جلوہ گر ہوئی۔“

لہذا علامہ کے نزدیک مختلف اسلامی علوم (بالخصوص علوم عقلیہ) کی ترقی یونانی فکر کے

خلاف مسلمان مفکرین کی ذہنی بناوت کا نتیجہ تھی۔ اس ذہنی بناوت کی تفصیل میں فرماتے ہیں،
 ”یونانی فلسفہ کے خلاف اس عقلی بناوت کا اظہار فکر کے جملہ شعبوں میں ہوا۔ مجھے اندیشہ
 ہے کہ میں اس بات کی کا حتمہ تفصیل کا اہل حد و حد سکول کا کہ ریاضی دہشت اور طب میں اس کا
 ظہور کس طرح ہوا۔ یہ اشاعرہ کی مابعد الطبیعی تفکر میں بالکل واضح ہے۔ لیکن اس سے بھی زیادہ
 وضاحت کے ساتھ اس تنقید میں عیاں ہے، جس کے ساتھ مسلمانوں نے یونانی منطق
 پر تبصرہ کیا۔“

آخر میں علامہ نے ریاضیات کے اندر مسلمانوں کی سرگرمیوں کے بارے میں حسب ذیل
 تبصرہ سپرد قلم فرمایا ہے:

”جہاں تک ریاضیات کا تعلق ہے، یہ یاد رکھنا چاہئے کہ بطلمیوس (۸۴-۱۶۵ء)
 کے زمانہ سے نصیر الدین طوسی (۱۲۰۱-۱۲۷۴ء) کے زمانہ تک کسی نے بھی ان وقول
 کی طرف سنجیدگی سے غور نہیں کیا جو (اصول) اقلیدس کے خطوط متوازی کے مصادر کے
 صحت کو مکانی حسی کی بنیاد پر ثابت کرنے میں مضرب ہیں۔ یہ محقق طوسی ہی کی ذات تھی،
 جس نے اس سکون میں جو ہزار سال سے دنیائے ریاضیات پر طاری تھا، تلاطم برپا
 کیا، محقق طوسی نے اس مصادرہ کی اصلاح کی کوشش میں مکان کے حسی تصور کے
 ترک کرنے کی ضرورت کا احساس کیا۔ اس طرح انھوں نے فضا کے کثیر الجہات کی
 تحریک کے لئے، ہر چند کہ وہ کتنی ہی معمولی کیوں نہ ہو، بنیاد فراہم کی۔“

لیکن علامہ کی عظمت فکر کے باب میں ادب و احترام کا دامن ہاتھ سے نہ چھوڑتے ہوئے
 بھی ہم اس احساس حقیقت کے لئے مجبور ہیں کہ یہ انادات محل نظر ہیں۔

قرآن کی تعلیمات کی روح یا اصل الاصول کو متعین کرنے کی کوشش
 (۱) قرآنی تعلیمات کی روح کا تعین | ہمارے مصلحین کی قیاس آرائیوں کا بڑا دلچسپ موضوع رہی ہے
 علامہ اقبال بھی اس روش عام پر پلے بغیر نہ رہ سکے اور انھوں نے اسے ”یونان بیزاری میں سفر

سمجھ لیا چنانچہ خطبات میں فرماتے ہیں:

”بنیادی طور پر قرآن کی روح کلاسیکیت یزارد (یونان یزارد) ہے“

لیکن خود قرآن حکیم کی تصریحات کی رو سے ”قرآن کی روح“ یونان پسندی اور یونان یزاردی دونوں سے بالاتر ہے۔ ”اسلامی تعلیمات“ کے مطابق یہ توحید ربوبیت ”چنانچہ حسب تصریح قرآن مجید نشانے تخلیق انسان صرف عبادت الہی ہے۔“

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (ذاریات - ۵۶)

[اور میں نے جن اور انس کو اسی واسطے پیدا کیا ہے کہ میری عبادت کیا کریں]

اور اسی مقصد کے تحقق کے لئے بار بار انبیاء کرام کی بعثت ظہور میں آئی، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

”وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوْحِيْ اِلَيْهِ اِنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّا اَنَا فَاتَّقُونِ“

(الانبیاء - ۲۵)

[اور ہم نے آپ سے پہلے کوئی ایسا پیغمبر نہیں بھیجا جس کے پاس ہم نے یہ وحی نہ بھیجی ہو کہ

میرے سوا کوئی معبود (ہونے کے لائق) نہیں ہے۔ پس میری ہی عبادت کیا کرو۔]

خود شارع علیہ السلام نے ”دعائے اسلام“ کو جو اس کے رکن کریم اور نبی علیہ ہیں، حدیث

مشہور میں متعین فرمادیا ہے۔ ان میں اولین حیثیت ”ایمان باللہ“ کی ہے:

”ثَبَّتِي الْاِسْلَامَ عَلٰی خَمْسٍ: شَهَادَةِ اَنْ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَ اَنْ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ

وَ اِقَامَا الصَّلَاةِ وَ اِيْتَاءَا الزَّكَاةِ وَ الْحَجَّ وَ صَوْمَ رَمَضَانَ“

[اسلام کی بنیاد پانچ چیزوں پر ہے: اس بات کی شہادت کہ اللہ کے سوا اور کوئی معبود نہیں

اور یہ کہ محمد اس کے بندے اور رسول ہیں، نماز کا قائم کرنا، زکوٰۃ کا ادا کرنا، حج اور

رمضان کے روزے]

اور اسی ”توحید ربوبیت“ کے مقدس فریضہ کی ادائیگی کے لئے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تیغ بکھ ہونے

تک کے لئے مامور ہیں۔

”اَمَرْتُ اَنْ اَتَايَكَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا اِلَهَ اِلَّا اللهُ“

[مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے اس وقت تک روٹتا رہوں جب تک وہ یہ نہ

کہیں کہ اللہ کے سوا اور کوئی معبود نہیں۔]

لیکن علامہ نے اسپنگر کی تقلید میں اسے ”یونان بیزاری“ میں مخمر کر دیا۔ اسپنگر نے جدید یورپی ثقافت کا اصل الاصول ”یونان بیزاری“ (کلاسیکل انڈازنگر سے انحراف کلی) بتایا ہے، چنانچہ وہ ”اعمال الغرب“ میں لکھتا ہے :

”اُردب پہلی رتبہ کلاسیکل اور مغربی (جدید یورپی تہذیب کی) روتوں کے مابین بنیادی تضاد

کا پورے طور پر اندازہ لگانا ممکن ہو سکا ہے۔ تاریخ کے پورے پس منظر میں جو بے شمار شد

اور دیگر تعلقات پر مشتمل ہے، دو اور چیزیں اساس طور پر ایک دوسرے سے اتنی مختلف

نہیں ہیں جتنی کہ یہ دونوں (یونانی کلاسیکی تہذیب اور جدید یورپی تہذیب)“

علامہ اقبال کا بھی، جو اصولی طور پر جدید یورپی اور اسلامی ثقافتوں کو ایک ہی سمجھتے ہیں، بلکہ مقدم الذکر کو مؤخر الذکر کا تسلسل قرار دیتے ہیں، اصرار ہے کہ اسپنگر نے یورپی ثقافت کے جو مخیرات خصوصی (یعنی یونان بیزاری اور زمانہ کے حقیقی ہوئے کا شدید شعور) بتائے ہیں، انھیں اسلام کے اندر بھی خواہی خواہاں ثابت کیا جائے۔ خواہ تاریخ اور قرآن کے مطالعہ سے ان کی تائید ہوتی ہو یا نہ ہوتی ہو۔

غرض قرآن کی روح کے ”یونان بیزاری“ ہونے کا مفروضہ علامہ کے تجدید پسند ذہن کی اختراع ہے اور جب انھیں اس کی تائید میں اسلامی ادب کے اندر کوئی دلیل نہ مل سکی، تو پھر انھوں نے تمکیت و ادعائیت کا سہارا لیا اور ادعائی طور پر فرمادیا :

”بنیادی طور پر قرآن کی روح کلاسیکیت بیزاری (یونان بیزاری) ہے۔“

(۲) اسلام میں یونان پسندی اور یونان بیزاری کی تاریخی طور پر جدید کا مفروضہ | علامہ کی تفکیری سرگرمیوں کا

سب سے تکلیف دہ پہلو یہ ہے کہ ان کے بنیادی مقدمات اکثر حالات میں ان کے تہذیب پسند ذہن کے اختراع ہوتے ہیں، جن کا حقیقت سے دور کا بھی واسطہ نہیں ہوتا۔ مگر وہ انہیں کمال ادمائیت و محکمیت کے ساتھ مسلمات بلکہ ”بدیہی علوم متعارفہ“ بنا کر پیش کرتے ہیں۔ پھر ان اذعان مسلمات پر قیاس آرائیوں کی ایک نلک بوس غارت قائم کرتے ہیں، جس کا انجام

خشت اول چوں نہد معمار کج
تاثریامی رود دیوار کج

کا مصلوق ثابت ہوتا ہے۔

چنانچہ مثال بالائیں انہوں نے جس وجہ سے بھی ہو، قرآن کی روح کلاسیکیت بیزاری (یونان بیزاری) کو قرار دے لیا تاکہ جدید یورپی تہذیب کو اسلامی ثقافت کا خوشہ چین ثابت کر سکیں۔ حالانکہ قرآن مجید اور اسلام کی بنیادی تعلیمات سے کسی طرح بھی ان کے اس اختراع ذہنی کی تائید نہیں ہوتی۔ مگر علامہ اسے ایک حقیقت ٹھس لادری سمجھنے پر مصر ہیں۔

اس کے بعد وہ قیاس آرائیوں کا ایک سلسلہ شروع کر دیتے ہیں، جس کا آغاز اس دعوے سے فرماتے ہیں کہ مسلمانوں نے دو سو سال تک اس مزعومہ روح قرآن کلاسیکیت بیزاری کے علاوہ ”یونان پسندی“ کو اپنایا، حتیٰ کہ قرآن کو بھی یونانی فلسفہ کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کی۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

”یہ وہ چیز ہے جسے قرآن کے ابتدائی طالب علموں نے کلاسیکی قیاس آرائی کے زیر اثر پورے طور پر نظر انداز کر دیا۔ وہ قرآن کو یونانی فکر کی روشنی میں پڑھتے اور سمجھتے تھے۔ انہیں اس حقیقت تک پہنچنے میں کہ قرآن کی روح حقیقتاً کلاسیکیت بیزاری ہے، دو سو سال لگے۔“

اس قسم کی گفتشائیاں اگر تہذیب پسندانہ روزگار میں سے کوئی اور صاحب فرماتے تو چنداں تعجب نہ ہوتا کیونکہ جدید کا مارست نے انہیں اس قابل ہی نہیں چھوڑا کہ قدیم کا حقیقت پسندانہ

ادھاک کر گئیں۔ لیکن جب یہ چیزیں اُس معبری وقت کے قلم سے ٹھکتی ہیں جس نے اپنی خدا داد صلاحیتوں
 کا بہترین حصہ ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقائے عنوان سے اسلام کی فکری تحریکوں کا مطالعہ کرنے
 میں وقف کیا تھا تو ہماری حیرت کی انتہا نہیں رہتی۔ بہر حال

(الف) نہ تو مسلمانوں نے قرآنِ نبی کا آغاز یونانی فلسفہ کی روشنی میں کیا، جو دوسو سال کی کئی
 واصل کے بعد انھیں اپنی ناکامی کا احساس ہوا ہو۔ اور

(ب) نہ یہ بات ہی صحیح ہے کہ دوسو سال تک "یونان پسندی" مسلمانوں کی فکری سرگرمیوں کا
 رہنما اصول رہی اور اس کے بعد انھوں نے "یونان بیزاری" کو اپنا شعار بنایا۔
 مزید تفصیل حسب ذیل ہے :

(الف) مسلمانوں میں قرآنِ نبی کا آغاز نزولِ قرآن ہی کے ساتھ ہوا، چنانچہ قرآن بار بار
 رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس کو تعلیم کتاب و حکمت کے فریضہ کی بجائے آدری کے ساتھ
 متصف کرتا ہے :

يُخَلِّقُ عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ

[جو ان کو اللہ کی آیتیں پڑھ کر سناتے ہیں اور ان کو عقائد باطلہ و اخلاقِ ذمہ سے]

پاک کرتے ہیں اور ان کو کتاب (قرآن) اور حکمت (و انشائی کی باتیں) سکھاتے ہیں]

پھر جس نبی پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے صحابہ کو قرآن سمجھایا، اسی نبی پر مومن الذکر نے تابعین
 کو، تابعین نے تبع تابعین کو اور آخر الذکر نے اپنے بعد آنے والے علماء کو۔

غرض دوسو سال تک مسلمانوں نے قرآن کو صرف "تعلیمِ نبوت" ہی کی روشنی میں سمجھا اور
 یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ صحابہ و تابعین اور تبع تابعین میں سے کوئی بھی طبقہ یونانی فلسفہ
 سے آشنا نہ تھا، قرآن نہیں کے لئے اُس سے استدلال و استقانت کا تو سوال ہی کیا۔ سہرہشت اسلام
 سے دوسو سال بعد تک یونانی فلسفہ اسلامی معاشرہ میں مروج بھی نہیں ہوا تھا۔ اُس کی باقاعدہ
 ترویج قیصری صدی ہجری سے شروع ہوتی ہے۔

غرض علامہ کی یہ قیاس آرائی قطعاً بے بنیاد ہے کہ مسلمانوں نے دو سو سال تک ترقی یونانی فلسفے کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کی۔

(ب) جہاں تک مسلمانوں کی نگری تاریخ میں "یونان پسندی" اور "یونان بیزاری" رجحانات کی تاریخی طور پر تحدید کا تعلق ہے، علامہ کی یہ قیاس آرائی بھی صحیح نہیں ہے کہ اول الذکر مسلمانوں میں دو سو سال تک رائج رہی اور اس کے بعد موزر الذکر (یونان بیزاری) کا رواج ہوا۔

واقعیہ یہ ہے کہ اسلامی نگر میں یہ دونوں تحریکیں بیک وقت چلتی رہی ہیں اور زمانی طور پر ان کے درمیان خطا ناصل کھینچنا ایک لائینی بات ہے۔ یونانی فلسفہ کے رواج کے بعد اس کے متعلق مفکرین اسلام کے دو موقف تھے اور یہ دونوں بیک وقت ظہور میں آئے بعض لوگوں نے ان مسائل کو جو اسلام کی تعلیمات سے متصادم تھے، باطل کرنے کی کوشش کی۔ یہ لوگ "مسکلمین" تھے اور ان کی نگری سرگرمیاں "علم کلام" کہلاتی ہیں۔ اقبال کی اصطلاح میں یہ گویا "ANTI-CLASSICALISM" کا رجحان تھا۔ لیکن کچھ اور لوگ تھے جنہوں نے فلسفہ کی دلکشی سے مسحور ہو کر یونانی فلسفہ کی روشنی میں اسلامی تعلیمات کی تاویل و توجیہ پر اصرار کیا۔ یہ لوگ "فلاسفہ اسلام" یا مکملے اسلام کہلائے۔ اقبال کی اصطلاح میں گویا یہ "CLASSICALISM" کی تحریک تھی۔

اس کے بعد ان دونوں تحریکوں کے نمائندوں میں ایک مسلسل کشمکش شروع ہوئی جس سے علمی نگر کی شہرت میں بیش بہا اضافہ ہوا۔ چنانچہ علامہ نقی زاتی نے لکھا ہے:

ثم لما انقلت الفلسفة عن اليونانية الى
العربية خاض فيها الاسلاميون وحاولوا
الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة
فخلطوا بها لكلام كثير من الفلاسفة لتحقيقوا
بموجب فلسفة يونان زبان سے عربی زبان میں منتقل ہوا اور مسلمانوں نے اس میں خوب دغ و غش کیا اور جو مسائل میں فلاسفہ نے شریعت سے اختلاف کیا تھا انہوں نے اس کی تردید کا انا دہ کیا۔ اس

مقاصدہا نیتکنوا من (بطلانہا) - طرح فلسفہ کے بہت سے مسائل علم کلام کے ساتھ
 ملا دیے تاکہ وہ ان کے مقاصد کی تحقیق کر سکیں اور
 (شرح عقائد نسفی صغیر ۶)

اس طرح ان کے البطلان پر تادیر ہو سکیں۔

غرض یہ دونوں تحریکیں جنہیں روجہ اصطلاح میں کلام "اور فلسفہ" کہا جاتا ہے اور علامہ کی
 اصطلاح میں کلاسیکیت، نیزاری "اور کلاسیکیت پسندی" کہنا چاہئے، بیک وقت ظہور میں آئیں اور
 دوسرے دوسرے سال تک بلکہ تقریباً ایک ہزار سال تک ایک دوسرے کے دوش بدوش چلتی رہیں۔
 مگر اس کی تفصیل ایک مستقل پیش کش کی مقتضی ہے۔

بہر حال علامہ کی زعمومہ جذبہ کی دوسو سال تک مسلمانوں میں "یونان پسندی" کی تحریک
 کو فروغ حاصل رہا اور اس کے بعد "یونان نیزاری" کی تحریک کو، یہ محض ان کے اپنے ذہن کی
 اختراع ہے، جس کا حقیقت سے دور کا بھی واسطہ نہیں۔

علامہ نے اپنے زعمومہ نثری انقلاب [یعنی یونان پسندی کی تحریک کے بجائے "یونان نیزاری"
 کی تحریک کے رواج] کی توجیہ کے باب میں بھی ٹھوس تاریخی شہادتوں کے بجائے ذہنی اختراع کا
 سہارا لیا ہے۔ انھوں نے یہ مغرضہ تراشا ہے کہ اس انقلاب کا سبب علمی بے اطمینانی تھا۔
 فرماتے ہیں:

"اس بات کے پیش نظر کہ قرآن کی روح ٹھوس واقعات سے اعتبار کرنا ہے اور یونانی
 فلسفہ کی حقیقت قیاس آرائی ہے جو نظریات تراشی میں مگن رہتا ہے اور حقائق و واقعات
 سے بے اعتنائی برتنا ہے، اس کوشش کا نتیجہ ناکامی کے سوا اور کیا ہو سکتا تھا اور اس ناکامی
 کے نتیجے میں اسلامی ثقافت کی حقیقی روح منصفہ شہود پر جلوہ گر ہوئی۔"

مالائیکہ اصل وجہ سیاسی تھی۔ فلسفہ نے مسلمانوں میں آتے ہی اسلام دشمن اعدا میوں اور تحریک کاروں
 کے ساتھ گٹھ جوڑ کر لیا اور اگلی صدی میں وہ باطنی (ترسلی) کارکن رکین بن گیا۔ چنانچہ دلی نے اس
 (باطنی مذہب) کے بارے میں لکھا ہے:

وَاتَّقِ أَهْلَ الْمَقَالَاتِ اِن (اول من استس) مقالات فیلسوفوں کا اتفاق ہے کہ جن لوگوں نے سب
 هذا الذہب الشوم قوم من اولاد الجوس سے پہلے اس مذہب شوم کی بنیاد ڈالی، وہ مجوس
 وبقایا الغرمیة والفلاسفة والیہود کی اولاد، غری مذہب کے بچے کچے لوگ فلاسفہ
 (قواعد عقائد آل محمد ص ۳۱) اور یہود تھے۔

خود ناطمی خلیفہ عبید اللہ بن الحسن القیرانی نے سلیمان بن سعید الجعفی کو لکھا تھا:
 واذا نظرت بالفلسفی فاحفظ به فعلی اور اگر تجھ کوئی فلسفی مل جائے تو اس پر ہوشیاری
 الفلاسفة معولنا وانا دایا ہمہ مجموع سے نظر رکھ، کیونکہ فلاسفہ ہی پر ہمارا اعتماد ہے اور
 (الفرق بین الفرق ص ۱۷۷) ہم اور وہ باہم متفق ہیں۔

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تعلق ان اسلام دشمن تحریکوں کا امتیازی شمار بن گیا۔ لہذا اگر ان طبقہ کے
 ساتھ ساتھ امن پسند شہریوں کا بھی اس کی طرف سے چوکنا، بلکہ بیزار پروچاٹا نظری تھا۔ اس وجہ سے
 فلسفہ، علوم الاوائل اور یونان پسندی معلوم و غاص ہر جگہ مبغوض ہو گئی، چنانچہ برلن نے لکھا ہے کہ
 کہ سید نور الدین مبارک سلطان التمش کے دربار میں دغظ کے اندر فلاسفہ کی مخالفت میں فرمایا
 کرتے تھے:

فلاسفہ وعلوم فلاسفہ و معتقدات معتقدات فلاسفہ را در بلاد ملک خود برون گزارند وعلوم
 فلسفہ را بمن گفتہ ای وجہ کان رواند وند

اور یہ فلسفہ بیزاری کچھ عہد التمش کے ساتھ مخصوص نہ تھی، بلکہ مالیک دہلی نے اس روایت کو اپنے غوی
 وغزنوی پیشرووں سے ورثہ میں پایا تھا۔

دین اسلام اور اسلامی ثقافت کا اصل لاسول
 (۳) اسلامی معلوم کی ترقی میں یونان بیزاری کا فروغ لاسفوفہ توحید ربوبیت ہے جو دروموس کو محض اسیابی

طور پر ہی عبادت الہی کے لئے مامور نہیں کرتا کہ
 لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي
 [نہ سہ سہ کوئی مسمود ہونے کے لائق، نہیں۔ پس میری ہی عبادت کیا کرو]

بلکہ بالتصریح غیر اللہ کی عبادت کی بھی ممانعت کرتا ہے:

”وَيُضِلُّكَ رَبُّكَ أَنْ لَا تَعْبُدَ إِلَّا إِلَٰهًا“

[اور تیرے رب نے تم کو دیا ہے کہ تجھ اس کے کسی اور کی عبادت مت کرو]

بالفاظ دیگر اللہ رب العزۃ کے سوا انسان کا کوئی اتنا نہیں سب اس کے محکوم ہیں، دنیا کی ہر چیز اس کے واسطے بنائی گئی ہے۔ اس تعلیم کا منطقی نتیجہ تھا کہ پیران اسلام کائنات کے سامنے بھکاری کی حیثیت سے نہیں، بلکہ بھکاری کی حیثیت سے جائیں اور اس کی تلاطم و پوشیدہ قوتوں کو قابو میں کر کے اپنے مقصد کے مطابق استعمال کریں۔ اس کا نام تسمیہ کائنات ہے، جس کے لئے قرآن بار بار بہت انزال کرتا ہے:

”الَّذِينَ رَوَوْا أَنَّ اللَّهَ تَحْتَ كُرْسِيِّهِ لَبَّيْكَ اللَّهُ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ” (لقمان - ۲۰)

[کیا تم نے نہ دیکھا کہ اللہ نے تمہارے کام میں لگائے جو کچھ آسمانوں اور زمینوں میں ہیں اور تمہیں خبر پور دیں اپنی نعمتیں ظاہر اور چھپی۔]

لیکن کائنات کی زندہ اور بے جان قوتوں کی تسمیہ ان سے براہ راست کشتی روکر نہیں کی جاسکتی۔ یہ صرف کائنات کی پوشیدہ قوتوں کی واقفیت ہی کے ذریعہ ممکن ہے۔ اسی کا نام ”علم طبعی“ اور نیچرل سائنس ہے۔ یہ حکمت مرد مومن کی متاعِ گمشدہ ہے جسے وہ حسب فرمان رسول !

”كَلِمَةُ الْحِكْمَةِ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ إِنْ وَجَدَهَا فَخُذْهَا“

جہاں ملے لے لینے کا حقدار ہے۔

اسی جذبے کے تحت انھوں نے یونان کا علمی و حکمرانی تلاش کیا۔ لیکن انھوں نے دوسروں کے تحقیق کئے ہوئے علوم ہی پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ اپنے علمی سوز و دروں اور حسن طبیعت سے ”قُلُوبَ بَنِي إِسْرَءِيلَ“ کی تعلیم کے زیر اثر، ان کے اندر چار چاند لگائے اور جہاں تک ان کے یونانی پیشرو نہیں پہنچے تھے پہنچنے کی کوشش کی اور اکثر مالات میں پہنچ کر دم لیا۔

یہ ہے اسلامی ثقافت کا اجمالی جائزہ۔ مگر علامہ اقبال کا خیال ہے کہ اسلامی ثقافت یونانی علوم کی افادیت سے مسلمانوں کی باہمی کاتیبہ ہے۔ اس لئے مختلف اسلامی علوم بالخصوص طبع عقلیہ نے یونانی فکر کے خلاف مسلمان مفکرین کی ذہنی بناوت کے نتیجہ میں ترقی کی۔ فرماتے ہیں :

”اس بات کے پیش نظر کہ قرآن کی روح ٹھوس واقعات سے اعتنا کرنا ہے اور یونانی فلسفہ کی حقیقت تیس آرائی ہے، جو نظریات تراشی میں مگن رہتا ہے اور حقائق و واقعات سے بے اعتنائی برتنا ہے، اس کو شش کا نتیجہ ناکامی کے سوا اور کیا ہو سکتا تھا اور اس ناکامی کے نتیجہ میں ”اسلامی ثقافت“ کی حقیقی روح منہٴ شہور پر طبعہ گر ہوئی۔

یونانی فلسفہ کے خلاف اس عقلی بناوت کا اظہار فکر کے جملہ شعبوں میں نمودار ہوا۔ مجھے اندیشہ ہے کہ میں اس بات کی تفصیل کا اہل نہ ہو سکوں گا کہ ریاضی دہشت اور طب میں اس کا کس طرح ظہور ہوا۔ یہ اشارہ کے مابعد الطبیعی تفکر میں بالکل واضح ہے۔ لیکن اس سے بھی زیادہ وضاحت کے ساتھ اس متعین عیاں ہے، جس کے ساتھ مسلمانوں نے یونانی منطق پر تبصرہ کیا۔“

لیکن علامہ کے یہ افادات حقیقت سے مطابقت نہیں رکھتے، کیونکہ:

الف۔ یونانی پیشروں سے مسلمانوں کا اختلاف ”بناوت“ نہیں تھا، بلکہ اُن کی دریافتوں پر اصلاح و ترقی کے مترادف تھا۔

ب۔ اشارہ کے مابعد الطبیعی تفکر یونانی فلسفہ کے خلاف بناوت کا نتیجہ نہیں تھی۔ بلکہ یہ نتیجہ تھی اُس عہد کے کفار و ادلہ اور خود امام اشعری کی سخت پسندی کا۔

ج۔ مسلمانوں کی منطق جو شیخ بوعلی سینا کے زمانہ سے مسلم العلوم کے متاخر شراح اور ان کی شرح کے تحشیوں کے زمانہ تک رائج رہی، یونانی (ارسطائیسی) منطق کی تنقید نہیں ہے، بلکہ اس کی توضیح ہے۔ رہی ارسطائیسی منطق (اور اس طوع دوسرے فلسفیانہ علوم) پر تنقید و نکتہ چینی تو یہ کام ارسطو کے باغیوں نے نہیں کیا۔ یہ کارنامہ تھا دوسرے قبائل حریفانہ نظماہائے فکر کے علمبرداروں کا۔

مزید تفصیل حسب ذیل ہے :

(الف) تعجب ہے علامہ ایک بالغ النظر فلسفی ہونے کے باوجود EVOLUTION اور REVOLUTION میں امتیاز کی کا حقہ مراعات نہ کر سکے۔ کس علم کے EVOLUTION یا ترقی و ارتقاء میں ہر منزل پر اس کے بنیادی مقدمات جوں کے توں برقرار رہتے ہیں۔ لیکن جب اُس میں REVOLUTION یا انقلاب آتا ہے تو پچھلی منازل کے بنیادی مقدمہ کو مسترد کر دیا جاتا ہے اور اس کے بجائے اس کے مخالف یا متضاد بنیادی مقدمہ کو اساسی حیثیت دے دی جاتی ہے۔ اس حیثیت سے فضلاء اسلام کی علمی کاوشیں یونانی علوم کے ارتقاء و ترقی کا دوسرا نام ہیں، کیونکہ انھوں نے ان علوم کے بنیادی مقدمات کو کبھی مریض بحث میں لانے کی جرأت نہیں کی۔

مثلاً ہیئت میں یونانی نلکیات کا بنیادی اصول یہ ہے کہ زمین کائنات کے مرکز میں واقع ہے اور تمام اجرام سادی اس کے گرد و چکر لگاتے ہیں۔ احمد بن محمد النہادندی (جو ہارون الرشید کے عہد میں تاریخ اسلام کی پہلی رصد گاہ جندی سابو کا متولی تھا، زمانہ آٹھویں صدی مسیحی کا آخر کے وقت سے لے کر ”زین محمد شاہی“ کے مرتبین کے وقت تک (زمانہ آٹھارویں صدی مسیحی) جلد سلمان ہیئت دان اسی اصول پر عمل پیرا رہے۔ ترقی انھوں نے اس علم کو ضروری مگر یہ ترقی ”ارتقاء“ یا EVOLUTION کی مصداق تھی۔

انقلاب یا REVOLUTION کی مثال کو پرنکیس کا جدید ہیئت نظام ہے جو ارسطو طالمیسی۔ بطلمیسی ”ارض مرکزی نظریہ“ کے برخلاف اس اصولی نظریہ پر قائم ہے کہ زمین ساکن نہیں، بلکہ متحرک ہے اور دوسرے اجرام سادی کے ساتھ ساتھ سورج کے گرد و چکر لگاتی ہے [اور یہ نظام شمس کی اور مرکز کے گرد]

اسی طرح یونانی طب کا بنیادی اصول ”نظرہ اخلاط“ تھا۔ یہی اصول شروع سے آخر تک تمام مسلمان اطباء کی طبی کا دشمن کا مبینی علیہ بنا رہا۔ انھوں نے فن طب میں جو بھی ترقی کی وہ قدیم یونانی طب کا ارتقاء اور تسلسل تھی۔ طب میں انقلاب یا REVOLUTION یورپ میں آیا، جب

وہاں کے اہرین نے ”نظریہ افلاطون“ کو مسترد کر کے اس کی جگہ ”یکٹیٹریا“ یا ”نظریہ جھٹیم“ کو دی۔
یورپ کے ڈاکٹروں نے جو کچھ کیا اُسے بجا طور پر یونانی طب کے خلاف ”بنیادیت“ سے تعبیر
کیا جاسکتا ہے، مگر مسلمانوں کی کاوشوں کو اس نام سے تعبیر کرنا مناسب الشی فی غیر محلہ ہوگا۔

(ب) اشاعرہ امام ابو الحسن الاشعریؒ کے پیرو ہیں جو پہلے خود ایک بہت بڑے معتزل
تھے، لیکن بعد میں اعتزال سے تاب ہو گئے اور اہل السنۃ والجماعت میں آئے۔ ان کی یہ توبہ
اعتزال سے توبہ نہ تھی کہی جاسکتی ہے۔ مگر اعتزال ”CLASSICALISM“ یا ”یرنان پسندی“
نام نہیں تھا، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ اسے خود یونانی فلسفہ کے رد و ابطال کا بہت بڑا شرف پہنچا کر
امام اشعریؒ نے معتزلہ سے ”رہیت باوی کے انکار“ کلام باری کے تخلیق ہونے کے عقیدے
”المنزلۃ بین المنزلتین“ وغیرہ مسائل میں بنیادیت کی تھی۔ مگر جہاں تک یونانی فلسفہ کے نقض و تردید
کا تعلق ہے، اس باب میں وہ اپنے معتزلہ پیشروؤں کے مخالف فلسفہ تنقیدی سرگرمیوں کا پورا
ورثہ لے کر تاب ہوئے تھے۔ اشاعرہ کے یہاں یونانی فلسفہ سے جو کچھ اختلاف ہے، اس میں
ان ذاتی کاوشوں کا دخل نہیں ہے۔ اور تاخرا اشاعرہ نے فلسفہ کا اگر کوئی رد و ابطال کیا تو یہ
برہانی سینا کا فلسفہ تھا مگر علامہ اقبالؒ ہوں یا ان کے انداز فکر پر سوچنے والے دیگر متجددین عہد، بومل
سینا کی کاوشوں کو قطعاً انکار کر کے تہی دامن سمجھتے ہیں۔ لہذا اگر وہ امام خزانہ یا امام رازی کے
نقوض و رد و رد کو اسطو کی تنقید سمجھ لیں تو مغدور ہیں۔

(ج) لیکن منطق کے متعلق علامہ نے بڑے وثوق سے فرمایا ہے :

”لیکن یونانی فلسفہ کے خلاف یہ عقل بنیادیت سب سے زیادہ وضاحت کے ساتھ اُس

تنقید میں حیا ہے، جس کے ساتھ مسلمانوں نے یونانی منطق پر تہرہ کیا۔“

یونانی منطق سے مسلمان فلاسفہ کے اختلاف نے وہ عقلیں اختیار کی تھیں :

پہلی شکل کھلی ہوئی ذمت کی تھی۔ یہ محدثین کرام کا مسلک تھا جو شروع ہی سے غیر اسلامی

انکار کو ”بدعت“ اور بدعت کو ”سک بدعتہ معصیۃ وکل معصیۃ فی النامہ“ سمجھتے تھے۔ اس

گروہ میں محدث ابن صلاح، حافظ ابن تیرہ اور امام سیوطی خصوصیت سے قابل ذکر ہیں مگر حضرت
یا ان کے اسلاف یونانی منطق (وفلسفہ) کے پیروکے تھے، جو ان کی مذمت اور مخالفت کو
”بغاوت“ کہا جاسکے۔

دوسری شکل منطق کی علمی اور سائنسک تنقید تھی۔ اس سلسلے میں چار کتابیں نکل آتے

ہیں:

۱۔ مشکین

۲۔ اشراقیین

۳۔ بعض مشائخ (ارسطاطالیسی فلسفہ کے پیرو) جیسے ابوالبرکات بغدادی اور

۴۔ بوعلی سینا کے مخالف ناقدین جیسے ابن رشد، عبداللطیف بغدادی، نجم الدین سخجوانی

وغیرہ۔

مشکین اور اشراقیین کا منطق کے بارے میں پہلے ہی سے اپنا اپنا مستقل نظام تھا جو
یونانی منطق سے بالکل آزاد رہ کر، بلکہ ارسطاطالیسی منطق کے مسلمانوں میں رائج ہونے سے پہلے
ہی منظم ہو چکا تھا۔ یہ دونوں گروہ یونانی، ارسطاطالیسی منطق کے پیرو ہی نہیں رہے۔ لہذا ان کی
مخالفت کو یونانی منطق سے بغاوت کس طرح کہا جاسکتا ہے۔ یہ تو اپنے اپنے مکتب فکر کے تفوق
کی کوشش تھی۔

اسی طرح ابن رشد اور عبداللطیف بغدادی وغیرہ کی تنقیدی سرگرمیاں بوعلی سینا کے خلاف

تھیں۔ ارسطو کے خلاف نہیں تھیں۔

اب لے دے کے صرف ابوالبرکات بغدادی کا نام رہ جاتا ہے۔ اس نے کتاب المعبرین
تدریس منطق کے مسائل پر ضروری ایرادات وارد کئے ہیں اور بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ ارسطو کے
خلاف بغاوت کر رہا ہے مگر قاضی نور اللہ شومتری نے محقق طوسی کی تعریف میں جو کچھ لکھا ہے اس
سے ایسا اندازہ ہوتا ہے کہ ابوالبرکات کی یہ تنقید بھی شیخ بوعلی سینا کے خلاف تھی۔ قاضی نور اللہ

محقق طوسی کی تعریف میں لکھتے ہیں:

”معالم تحقیقات البرہانی را کہ بتصادم شبہات البیابرات بودی و تشکیکات فخرالدین بودی
نزدیک باندرا رسیده بود، از غایت غلو حکمت و کمال ادراک استاد را کہ نمود“

(جلاس النورین صفحہ ۳۳۹)

غرض اسلام میں منطق کی ترقی، جو نام ہے متاخرین کے متقدمین سے اختلاف کرنے کا یا معاشرے
کے حریفانہ تصادم (تکڑا کرنا)، تمام ترین زبانی منطق کے خلاف عقلی بغاوت کا نتیجہ نہیں تھی، بلکہ بہت
کچھ متبادل حریفانہ نظماہائے فکر کے اصطلاح آرا و نیز خود مسلمان منطقوں کی باہمی چسک پر مشتمل
تھی۔

(۴) دیانے ریاضیات کے سکون میں محقق طوسی کے سلاطین برپا کرنے کا مفروضہ | ریاضیات میں مسلمانوں کی
سرگرمیوں کے بارے میں

علامہ نے حسب ذیل وضاحت فرمائی ہے:

”جہاں تک ریاضیات کا تعلق ہے، یہ یاد رکھنا چاہئے کہ بطلمیوس (۸۶-۱۶۵ء) کے زمانہ
سے فیثاغورس (۱۲۱-۱۲۴ء) کے زمانہ تک کسی نے بھی ان دونوں کی طرف سفیدگی سے
غور نہیں کیا جو (امثل) اقلیدس کے خطوط متوازی کے مصادرے کی سمت کو مکان حس
کی بنیاد پر ثابت کرنے میں معز ہیں۔ یہ (محقق) طوسی ہی کی ذات تھی جس نے اس سکون
میں جو ہزار سال سے دیانے ریاضیات پر طاری تھا، سلاطین برپا کیا۔ محقق طوسی نے اس
مصادرے کی اصلاح کی کہ کوشش میں مکان حس کے تصور کو ترک کرنے کی ضرورت کا احساس
کیا۔ اس طرح انھوں نے ہمارے زمانہ کی فضائے کثیر الجہات کی تحریک کے لئے ہر چند کہ
کہ وہ کتنی ہی معمولی کیوں نہ ہو، بنیاد فراہم کی۔“

علامہ کا یہ ارشاد دین و دھوروں پر مشتمل ہے:

الف۔ ریاضیات کی دنیا پر بطلمیوس کے زمانہ سے جو سکون طاری تھا، محقق طوسی نے پہلی مرتبہ

اس میں تلاطم برپا کیا

ب۔ اقلیدس کے ”مصادر متوازی خطوط“ کی اصلاح کے واسطے محقق طوس نے مکان کے روئی تصور کو ترک کر کے نیا تصور پیش کیا۔

ج۔ محقق طوس نے اس نئے تصور مکان کے ذریعہ عہد حاضر کی ”فضائے کثیر الجہات“ کی تفکیر کا افتتاح کیا۔

لیکن علامہ کے یہ افادات ناقابل تسلیم ہیں۔ ایسا اندیشہ ہوتا ہے کہ اتنے اہم مسئلے کے حل میں انہوں نے اس ذمہ داری کو ملحوظ نہیں رکھا جو ان جیسے بالغ النظر محقق سے بجا طور پر متوقع کی جاتی تھی۔ اس کے برعکس انہوں نے انتہائی سطحی معلومات جو غالباً انہیں مستشرقین کی ”تحقیقات انیقہ“ سے حاصل ہوئی تھیں، اعتماد کر لیا۔

مزید تفصیل حسب ذیل ہے :

(الف) علامہ نے ریاضیات کی دنیا کے جس سکون و تلاطم کا ذکر کیا ہے، اس کی کیفیت یہ ہے :
اصول اقلیدس کی بنیاد چند علوم متعارفہ، اصول موضوعہ اور کچھ مصادرات پر ہے۔ ان میں سب سے زیادہ معرکہ الآرا اقلیدس کا پانچواں مصدر ارتحاج ”خطوط متوازی کا مصدر“ بھی کہلاتا ہے۔ اقلیدس نے اسے ”مصدر“ قرار دیا تھا۔ مگر بعد کے لوگوں نے اسے شکل اثباتی ”کہا اور دیگر اشکال کی طرح اسے بھی ثابت کرنے کی کوشش کی۔ یورپی ماہرین تاریخ ریاضیات کا خیال ہے کہ یونانیوں میں آخری شخص جس نے یہ کوشش کی وہ بطلیموس (۸۷ء - ۱۲۵ء) تھا۔ اس کے بعد بقول ان یورپی فضلاء کے نہ تو کسی یونانی ریاضی داں نے پانچ سو سال (بعثت اسلام) تک یہ کوشش کی اور نہ محقق طوس سے پہلے کسی مسلمان ریاضی داں نے۔ اس طرح بطلیموس کے ہزار گیارہ سو سال بعد تک دنیا نے ریاضیات پر، بقول فضلاء یورپ کے ایک جمود طاری رہا تا آنکہ ساتویں صدی ہجری (تیرھویں صدی مسیحی) کے وسط میں محقق طوس نے اس مصدر سے کو ثابت کرنے کی کوشش کی۔

[لیکن مستشرقین اور دیگر مؤرخین ریاضیات نے خود محقق طوسی کے پیش کرنے خطوط متوازی کے معادروں کے ثبوت کے بیان میں جو گل نشانیاں فرمائی ہیں، خوف تطویل اس کی تفصیل سے مانتے ہیں۔ مختصراً اتنا سمجھنا کافی ہوگا کہ سب سے پہلے یورپی ناظر نے جس کے پاس ۱۵۹۵ء میں اصول اقلیدس کا مطبعہ نسخہ تبرہ کے لئے بھیجا گیا تھا، اس کے بارے میں فرمایا تھا:

”وہ اس کتاب کے بارے میں مرنے اتنا نہیں کہہ سکتا ہے، جتنا کوئی شخص اس کتاب کے بارے میں کہنے کا مجاز ہے جسے اس نے کبھی نہیں پڑھا۔“
اس سے بعد کے لال بھکٹوں کی گل نشانوں کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے

قیاس کن دگلستان من بہار مرا

بہر حال یورپی فضلا رہوں یا ان کے مقلد علامہ اقبال، واقعہ یہ ہے کہ محقق طوسی سے پہلے کم از کم دس مسلمان ریاضی دانوں نے سنجیدگی کے ساتھ اس معادروں کو ثابت کرنے کی کوشش کی تھی۔ ان میں سے تین ریاضی دانوں عباس بن سعید الجہیری، ابن الہیثم اور عریضیام کی کاوشوں کا تفصیلی طور پر خود محقق طوسی نے اپنی کتاب ”الرسالۃ الشافیہ“ میں ذکر کیا ہے۔ عریضیام کی ”شرح ما اشکل من معادرات اقلیدس“ جس میں اس نے اس معادروں کا ثبوت دیا ہے شائع ہوگئی ہے۔ ابن الہیثم کی ”شرح معادرات اقلیدس“ اور ”ملئیکہ اقلیدس“ جن میں اس نے خطوط متوازی کے معادروں کا بدل پیش کیا ہے، ابھی خطوط کی شکل میں موجود ہیں۔ مقدم الذکر کے نسخے آکسفورڈ، لیسن (لنڈن) اور غلا لائبریری راپورڈ میں موجود ہیں۔ مؤخر الذکر کا ایک نسخہ اسلامیہ کالج پشاور کی لائبریری میں موجود ہے۔

غرض ان ریاضی دانوں میں قدیم ترین نام عباس بن سعید الجہیری کا ہے، جس نے مسئلہ کے قریب اس معادروں کا ثبوت دیا تھا، یعنی محقق طوسی سے ساڑھے چار سو سال پہلے۔

(ب) محقق طوسی کا نیا تصور ”مکان“ اقلیدس کے خطوط متوازی کے معادروں سے کوئی تعلق

نہیں رکھتا۔ انہوں نے بھی اپنے پیشروں کی طرح اس معادہ کو مکانِ حسی ہی کی بنیاد پر ثابت کرنے کی کوشش کی تھی۔

یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ جس چیز کو علامہ اقبال محقق طوسی کا نیا تصور مکان بتاتے ہیں وہ بعد ”بعد مجرد“ کا تصور تھا۔ مگر اس کی دریافت کا شرف اولیت بھی محقق طوسی کو نہیں پہنچتا، بلکہ ان کے پیشروں کو پہنچتا ہے۔ چنانچہ محقق طوسی کے رمز شناس شاگرد و شارح علامہ علی نے محقق طوسی کی ”تجريد الکلام“ کی شرح میں لکھا ہے کہ محقق طوسی سے پہلے ہی افلاطون اور ابوالبرکات بغدادی کا مذہب رہ چکا ہے :

الذی علیہ المحققون امران : احدهما
البعد المساوی لبعده المتماکن وهذا
مذہب افلاطون وقد اختار
المصنف الاول وهو اختیاد ابی البرکات
(شرح تجريد از علامہ علی : بحث مکان)
جس امر متحققین کا اتفاق ہے ، وہ دو باتیں ہیں :
یا تو (مکان نام ہے) اُس بعد مجرد کا جو ممکن کے
مساوی ہو اور یہ افلاطون کا مسلک ہے
اور مصنف (محقق طوسی) نے اسی پہلے مذہب کو
اختیار کیا ہے اور اس مذہب کو اُن سے پہلے
ابوالبرکات بغدادی نے اختیار کیا تھا۔

(ج) محقق طوسی کے اس منفرد تصور مکان اور اسی طرح اُن کے خطوط متوازی کے مصادر کے اثبات کی کوشش کا عہد حاضر کی فضائے کثیر الجہات کی تحریک سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ لیکن اس کی تفصیل ایک جدا گانہ اور مستقل پیش کش کی مقتضی ہے۔

یہ ایک مختصر جائزہ ہے علامہ کی گفتشانیوں کا۔ لیکن اگر دقت نظر کے ساتھ اس کے اسباب و علل کا تجزیہ کیا جائے تو اس کی تہہ میں دو اہل کار فرما نظر آئیں گے۔

۱۔ یورپی ثقافت کی عظمت و برتری سے ذہنی مرعوبیت : اس کا نتیجہ ہے کہ وہ یورپی تہذیب کی ہرزعمہ خوبی اور اُس کے ہر انفرادی وصف کو قرآن اور اسلام کی بنیادی تعلیم قرار دیتے ہیں۔ اوپر ذکر آچکا ہے کہ اسپنگر نے جدید یورپی تہذیب کا اصل الاصول ”کلاسیکیت بیزاری“

”ANTI-CLASSICALISM“ بتایا ہے۔ علامہ نے بھی قرآنی تعلیمات کی روح کو اس کی کلاسیکیت بنیاری میں منحصر فرما دیا ہے۔

اس طرح اسپنگلر نے یورپی تہذیب کی انفرادیت کا راز ”زمانہ کے احساس شدید“ میں منظر بتایا تھا، علامہ بھی خواہی خواہی اسے قرآن کریم کی بنیادی تعلیم قرار دیتے ہیں۔

۲۔ مگر اس سے زیادہ بنیادی سبب اسلامی فکر کے ”ORIGINAL SOURCES“

کے بجائے مستشرقین اور دیگر فضلاء مغرب نے اس کی جو توجیہ و تعبیر کی ہے، اس پر ان کا غیر مشروط اعتماد ہے، اس کی مثال ابھی گزری۔ ”مصادره توازی خطوط“ کا اثبات یا اس کے بدل کی تلاش قدیم و جدید ماہرین علم الہندسہ کا بڑا محبوب علمی مشغلہ رہا ہے۔ لیکن مورخین ریاضیات نے اس ضمن میں مسلمانوں کے اندر صرف ایک ہی فاضل کا نام گنایا ہے اور وہ ہے محقق نصیر الدین طوسی حالانکہ خود محقق طوسی نے اپنے فاضلانہ رسالہ ”اورسالۃ الشافیہ“ میں اپنے سواتین اور ہندسین اسلام کے نام گنائے ہیں، جنہوں نے اس مسئلہ پر بڑی سنجیدگی سے غور و خوض فرمایا تھا مگر علامہ کی عجلت فرمائی نے اس مسئلہ کے اصل اور معتد علیہ مآخذ کے بجائے مستشرقین و فضلاء مغرب کی تحقیقات انیقہ ہی پر تکیہ فرمالیا۔ اور پھر اس پر اس شدت کے ساتھ امر کیا کہ محقق طوسی کے پیشرو مسلمان ماہرین علم الہندسہ کی ساری ہندس تحقیقات کا عدم ہو گئیں۔

یہ اس عاجزی کی رائے نہیں ہے بلکہ دیگر فضلاء عہد کا بھی یہی خیال ہے۔ چنانچہ علامہ کے استاد بھائی پروفیسر ایم ایم شریف صاحب سابق پروفیسر و انسپکٹر جنرل علی گڑھ علامہ کی مشہور کتاب

”DEVELOPMENT OF METAPHYSIC IN PERSIA“

کے نئے ایڈیشن کے تعارف میں، جسے کچھ دن ہوئے بزم اقبال لاہور نے شائع کیا تھا، فرماتے ہیں:

”IN HIS OBSERVATIONS REGARDING AL FARABI,

IBNE - MASKWAIH AND IBNE-SINA HE HAS

MORE OR LESS ECHOED THE VIEWS OF EARLY WESTERN ORIENTALISTS AND HAS DENIED THESE GREAT THINKERS THE CREDIT FOR ORIGINALITY AND DEVIATION FROM NEO-PLATONISM.

THERE IS NO DOUBT THAT IF HE WERE TO REWRITE THE WORK, HE WOULD HAVE DIFFERENTLY EVALUATED THEIR PHILOSOPHICAL EFFORTS."

[نارالی، ابن سکریہ اور ابن سینا پر اقبال کا تبصرہ کم و بیش مستشرقین مغرب کے آرام کی صدائے بازگشت ہے۔ انھوں نے ان مفکرین عظام کو اس شرف سے محروم کر دیا ہے جس کے وہ اپنے کا فکر اور نوظلاطونیت نے انحراف کی بنا پر مستحق تھے]

ان عوامل کا نتیجہ ہے کہ علامہ کے انادات بعض اوقات بڑی مضحکہ خیز شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ وہ اسلامی فکر کے اساطین کے کام تو درکنار ان کے نام بھی صحیح طور پر پیش نہیں کر پاتے۔ متاخر مفکرین اسلام میں میر باقر داماد اور ان کی "الاتق المبین" خاص شہرت کے حامل ہیں۔ وہ صدرائے شیرازی (مصنف "شرح ہدایہ الحکمہ" یا "صدرا") کے استاد تھے۔ تصور زماں کے سلسلے میں ان کا نظریہ "حدوث دہری" خاص اہمیت رکھتا ہے جس سے لامحدود جنم پوری نے "شمس ازاد" میں سخت اختلاف کیا ہے۔ یہ (حدوث دہری کا نظریہ) میر باقر داماد کا خاص کارنامہ ہے۔ ویسے اس سلسلہ میں انھوں نے افلاطون کا قول بھی نقل کیا ہے کہ زمانہ نکلک کے ساتھ وجود میں آیا ہے۔

مگر علامہ ہیں کہ میر باقر داماد کے کام کی ترجیحی تو درکنار، ان کے نام سے بھی صحیح طور پر واقف

معلوم نہیں ہوتے اور انتہائی مفکرم خیز طور پر ایک "میر باقر داماد" کی واحد شخصیت کی دو شخصیتیں
 "آقا باقر" اور "میر داماد" بنا دیتے ہیں اور پھر ان دونوں خود ساختہ شخصیتوں کے لئے بصیرت منور
 "THEY" استعمال فرماتے ہیں۔ نیا للعجب۔

اس سے زیادہ افسوسناک اُن مدعیان تصوف کی ذہنیت ہے جن کی کورانہ عقیدت
 ہندی تلخ حقائق کو سن کر تھلا اٹھتی ہے اور سنجیدہ علمی تحقیق و تنقید کے بجائے جھٹلا کر احمالت
 لسان کا سہارا ڈھونڈ لیتی ہے۔ شاید انھیں یہ بھی معلوم نہ ہو کہ اس اقبال نے جب انتہائی
 بیدردی کے ساتھ ان کے تصوف بالخصوص عقیدہ وحدت الوجود کے پرہیزگار اُڑائے تھے تو
 بڑی بڑی خانقاہوں میں زلزلہ اُگ گیا تھا۔

• •

برہان، دہلی جون ۱۹۶۳ء

افادات اقبال پر ایک نظر

عہد حاضر میں اسلامی مرقع نے جن عظیم شخصیتوں کو جنم دیا ہے، ان میں علامہ اقبال کو ایک ممتاز مقام حاصل ہے۔ اپنی تعلیم کے اعتبار سے وہ فلسفی تھے، پیشہ کے لحاظ سے قانون دان یا پروفیسر، ادبی حیثیت سے شاعر نثرگفتار اور پبلک زندگی میں مفکر و مصلح۔ انہوں نے ملت مرحومہ کی عروق مرکہ میں نئی جان ڈالنے کے لیے اسے ایک پیغام عمل دیا، جس کے ابلاغ کے لیے ان کے نفس گرم تھے اپنی بحداداد شاعرانہ صلاحیتوں کو وقف کر دیا اور اسے مستحکم اور پائدار بنیادوں پر استوار کرنے کے لیے اپنے فلسفیانہ تبصر و تمہر سے بھر پور فائدہ اٹھایا۔

ان کی عمر عزیز کا معتدبہ حصہ تحلیلِ عدل میں گزرا، ہماری اسکول، پھر کالج، پھر یونیورسٹی اور آخر میں ولایت

اسکول اور کالج میں شفیق استاد کی شاگردی نے ان کی ادبی صلاحیتوں کو بروئے کار لانے میں سونے پر مہاگہ کا کام کیا۔ لکنہ سنجی اور نکتہ آفرینی کی ٹیکنیک میں دستگاہ عالی حاصل کرنے کے لیے انہوں نے اساتذہ قدیم کے دواوین و کلیات کا بڑی دقت نظر سے مطالعہ کیا اور شاعرانہ تلمیحات کے روایتی بیانات پر وترف بہم پہنچایا۔ یہی معلومات آئندہ چل کر ان کے ”مطالعہ اسلامیات“ کا بنیادی سرمایہ بنیں۔

شمس العلماء میر حسن اپنے وقت کے بڑے فاضل تھے اور متداول اسلامی علوم سے آشنا۔ لیکن قدیم مدارس کے علماء بوریا نشین کی

طرح علوم دوسرے میں ان کے تبحر و تمہر کی کیفیت ہنوز منظر عام پر نہیں آئی۔ اس لیے شاعرانہ ذوق کی تربیت کے ساتھ ہونہار شاگرد کی معلومات میں انہوں نے جو اضافہ کیا، اس کی نوعیت ہنوز گویگو ہی میں ہے۔

کالج اور یونیورسٹی میں فلسفہ ان کے مطالعہ کا خصوصی موضوع تھا۔ اسی فلسفہ میں انہوں نے امتیاز کے ساتھ پنجاب یونیورسٹی سے ایم۔ اے کا امتحان پاس کیا اور اسی میں تخصص کے لیے وہ ولایت شریف لے گئے۔ وہاں انہوں نے بیرٹری کی سند حاصل کی، لیکن یہ مقصود بالذات نہیں تھی، ایک ضمنی مشغلہ تھا، اگرچہ بعد میں کسب معاش کے لیے انہوں نے اسے ہی اپنا پیشہ بنا لیا۔ فلسفہ کے اندر ان کا مطالعہ صرف نصابی کتابوں ہی تک محدود نہ تھا، بلکہ مختلف فکری تحریکوں اور فلسفیانہ مذاہب فکری کا بھی انہوں نے بڑی دقت نظر سے مطالعہ کیا۔ مگر یہ مطالعہ صرف بورجی حکماء کے افکار سے واقفیت تک محدود تھا۔

اسلامی فلسفہ تک نارسائی

تدبیر، بالخصوص حکماء اسلام کی کارخونوں تک ان کی رسائی نہیں ہو سکی اور ہو بھی کس طرح سکتی تھی۔ دانشمندان یورپ نے قرون وسطیٰ کے مسیحی مفکرین کی تفکیری سرگرمیوں کو جہالت کے ہشمارہ سے تعبیر کیا تھا۔ ان کی تقلید میں متجددین روزگار نے علوم عقلیہ میں افاضل اسلام کی سرگرمیوں کو ”کوہ کنکن و کاہ برآوردن“ و ”دقیانوسیت“ اور خدا معلوم کن کن مضحکہ خیز خطابات سے نوازا تھا۔ اندر خود مدارس میں معقولات (منطق و فلسفہ) کی تعلیم چند گھسی پٹی کتابوں تک محدود ہو کر رہ گئی تھی۔ غیر کلاسیکی (غیر ابن سینا) فلسفہ سے اعتناء کا سوال ہی نہیں تھا۔ فلسفیانہ سرگرمیوں کی وہ منظم پیشکش جو آج تحقیقی کاوش کی بدولت عام ہے، علمائے مدارس کے لیے لاطینی سے کم نہیں تھی اور اگر ہوتی بھی تو اس کا پورا سرمایہ عربی میں ہوتا، جس کے

اوپر علامہ کو وہ قدرت نہیں تھی، جو انگریزی پر تھی۔

ظاہر ہے ان حالات میں، جب خود عربی مدارس کے اندر یہ انداز مفقود ہو تو پھر اس زمانہ کی یونیورسٹیوں میں کسی ”اسلامی فلسفہ“ کی تعلیم کا کیا سوال ہوتا۔ یہ تو جب ہے علی گڑھ مسلم یونیورسٹی قائم ہوئی ہے، یہاں کے اربابِ عقل و عقل کو اس جانب توجہ ہوئی ہے، اگرچہ هنوز روزِ اول ہے۔

بہر حال ولایتِ جانے سے پہلے مسلم فلاسفے نیز متعلقہ علوم اسلامیہ کے ساتھ علامہ کے اعتناء کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

اسلامی فلسفہ کے ساتھ اعتناء

مگر یہ بات بھی ایک اعجوبہ سے کم نہیں کہ ولایتِ پہونچ کر انہوں نے بی۔ ایچ۔ ڈی کے لیے جو موضوع منتخب کیا وہ اسلامی فلسفہ ہی تھا، اور اس کاوش کو انہوں نے

“Development of Metaphysics in Persia”

کے عنوان سے سوئٹج میں پیش کیا۔ مگر جس بنیادی سرمایہ کی مدد سے انہوں نے یہ مقالہ فضیلتِ مرتب کیا، وہ یا تو فضاہے یورپ کی ”تحقیقاتِ اہلِ حق“ پر مشتمل تھا، یا پھر مفکرینِ اسلام کے وہ چند اصل کتب و رسائل تھے، جن کا ان کے یورپی اساتذہ نے مشورہ دیا تھا اور جس سے انحراف ان کے لیے بمنزلہ الحاد تھا۔ اس کے بعد اس نام نہاد ”فلسفہٴ عجم“ کی علمی و تحقیقی حیثیت کسی مزید قبصرے کی محتاج نہیں رہتی۔ چنانچہ جب بزمِ اقبال، لاہور نے اس کتاب کا نیا ایڈیشن شائع کیا۔ تو پروفیسر ایم۔ ایم۔ شریف نے (جو اقبالیہ کے استاد میک ٹیگرٹ ہی کے شاگرد تھے) اور جو علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں عرصہ دراز تک فلسفہ کے پروفیسر اور صدر شعبہ رہے تھے اور اس لیے اسلامی فلسفہ سے فی الجملہ واقف ہو چکے تھے) اس نئے ایڈیشن کے پیش لفظ میں لکھا:

“In his observations regarding Al-Farabi, Ibn-Maskawaih and Ibn-Sina, he has more or less echoed the views of early Western

Orientalists and has denied these great thinkers, the credit for originality and deviation from Neo-Platonism. There is no doubt that if he were to rewrite this work, he would have differently evaluated their philosophical efforts."

لیکن بدقسمتی سے علامہ کو یہ موقع کبھی نہیں ملا۔ بہر حال اس کتاب کا اصل انگریزی ایڈیشن اس تبصرہ و تمہار کا آئینہ دار ہے جو علامہ کو اسلامی فلسفہ میں حاصل تھا۔

بعد میں علامہ نے اس کوشاکی کے ازالہ کی کوشش بھی کی :
۱۔ ذاتی مطالعہ سے بنی، اور ۲۔ ہم عصر الماضی سے رجوع کر کے بھی۔

ذاتی مطالعہ کی عدم کفایت

ذہنی سرگرمیوں اور منازل عمر میں چول دامن کا رشتہ ہوتا ہے۔ یہ ممکن ہے کہ اگر کسی فاضل نے کسی علم کا کوئی "متن" بچپن میں سبقاً سبقاً پڑھا ہو تو جوانی میں اس کی "شرح" پڑنے نشاط خاطر کے ساتھ پڑھ لے اور اگر اس "شرح" کے مفصلات اور دقائق و غوامض کی توضیح پر مشتمل کوئی حاشیہ ہو [جیسے "شرح تہرید" قوشجی] پر "حاشیہ قدیمہ" یا "حاشیہ جدیدہ" یا ان حواشی پر مرزا جان شہرازی یا ان کے تلامذہ کے "حواشی علی الحواشی" یا اس موضوع پر کوئی دوسری تصنیف ہو [جیسے صدرائے شہرازی کی "شرح ہدایۃ الحکمۃ" کے بعد حکمۃ العین] یا مثلاً برگسان کی "Time and Free will" کے بعد ایس۔ الکزنڈر (S. Alexander) کی "Space, Time and Deity" تو پھر الہ خالی میں بھی اے اس کے اخذ مطالب میں کوئی تکلف نہ ہوگا۔ لیکن اگر پیرانہ سالی میں اے کسی ایسے موضوع کا شامکار پڑھنا پڑے، جس کے بنیادی مفصلات بھی اس نے نہ پڑھے ہوں تو اس پر میر حاصل تبصرہ تو دوگنار، اس کے مقاصد و مطالب سے فی الجملہ آشنائی بھی مشکوک ہے۔

مثال کے طور پر اگر ملا محمود جونپوری کو جنہوں نے ”شمس ہازمہ“ میں سر باقر داساد کے ”نظریہ حدوث دہری“ کے بزعہم خود پرچہ اڑائے تھے، کسی ہم عصر یورپی فلسفی کی کسی تصنیف کا ترجمہ مل جاتا، تو اس کی تنقید و تنقیص کا تو کیا مذکور، اس کے سمجھنے میں بھی دانتوں کو پسینہ آجاتا۔ وہ شیخ محب اللہ الہ آبادی کی ”ترویہ“ کا جس سہولت سے رد لکھ سکتے تھے، ڈیکارٹ یا ہینوزا کے کسی شاہکار پر اس سہولت سے تبصرہ نہ فرما سکتے۔

اور کچھ ایسی ہی صورت حال علامہ کے ساتھ پیش آئی۔ انہوں نے سنا تھا کہ امام رازی نے ”مسئلہ زمان“ پر اپنی کتاب ”البحث الشرعیہ“ میں بڑی سیر حاصل بحث کی ہے۔ مگر جب اس کے پڑھنے اور سمجھنے میں تکلف ہوا، تو پہلے تو سید سلیمان ندوی سے اس کتاب کی کمیابی کا شکوہ کر کے ”زمانہ“ کے باب میں امام رازی کے خیالات کا خلاصہ قلمبند کر کے ارسال فرمانہ کی درخواست دی اور بعد میں انہیں اطلاع دی:

”امام رازی کی سیاحت مشرقیہ میں آج کل دیکھ رہا ہوں۔“

معلوم نہیں سید صاحب نے مطلوبہ خلاصہ بھیجا یا نہیں، اور اگر بھیجا بھی ہو تو علامہ اس سے کوئی استفادہ نہ کر سکے اور نہ ہی اپنے ذاتی مطالعہ سے کچھ اخذ کر سکے، کیونکہ نہ تو ”خطبات“ میں اس کی کوئی شہادت ملتی ہے اور نہ ہی ”خطبات“ کے اردو ترجمہ میں جو ان کی حک و اصلاح کے بعد شائع کیا گیا تھا، اس استفادے کا کوئی اشارہ ملتا ہے اور نہ ہی آخری زمانہ کے کلام میں اس کا کوئی الہام نظر آتا ہے۔

یہی حال ”شرح مواقف“ کا ہے جس کے مطالعہ کی وہ سید صاحب کو اپنے مکتوب مورخہ ۳ ستمبر ۱۹۳۳ میں اطلاع دیتے ہیں:

”شرح مواقف دیکھ رہا ہوں۔“

مگر اس سے استفادہ کی بھی کوئی ادنیٰ جھلک ان کے یہاں نہیں ملتی۔

اس سے زیادہ دلچسپ قصہ ”اتقان العرفان“ سے استفادے کا ہے۔ غالباً سید صاحب نے ”مسئلہ زمان“ کے سلسلہ میں مفکرین اسلام کے خیالات سے واقف ہونے کے لیے دوسری کتابوں کے علاوہ مولانا برکات احمد صاحب ٹونکی کے رسالہ ”اتقان العرفان“ کا بھی مشورہ دیا، جو انہوں نے ایک دوست کی مدد سے حاصل کر لیا۔ علامہ نے اس رسالہ کو پڑھا اور سمجھا۔ مگر کیا سمجھا، یہ خود انہیں سے سنتے۔ اپنے اکلے مکتوب میں فرماتے ہیں:

”مولوی سید برکات احمد مرحوم نے دھر اور زمان میں امتیاز کر کے کسی قدر مشکلات کو کم کرنے کی کوشش کی ہے۔“

فی للعجب! علامہ نے اس تدقیق کو بیک جنبش قلم مولانا برکات احمد مرحوم کی طبعزاد قرار دے دیا، حالانکہ ”دھر“ اور ”زمانہ“ کی یہ تدقیق بہت قدیم ہے۔ مولانا برکات احمد سے کوئی سات سو سال قبل امام رازی نے ”المحصل“ میں اس کا حوالہ دیا تھا۔ نیز ”سیاحت شرقیہ“ میں اس تدقیق کو انہوں نے (امام رازی نے) شیخ بوعلی سینا کی طرف منسوب کیا ہے جو مولانا برکات احمد صاحب سے کوئی ایک ہزار سال پہلے تھا۔ لیکن یہ تدقیق غالباً شیخ بوعلی سینا سے بھی پہلے کی ہے، کیونکہ اسی طرح کی ایک تدقیق نو فلاطونی فلسفی دمشقوس (Damascius) کے یہاں ملتی ہے اور اسی سے فلاسفہ اسلام کے یہاں آئی۔ مگر علامہ ہیں کہ اسے مولانا برکات احمد کی طبع زاد فرما رہے ہیں۔

اور اس سے بھی زیادہ لطف کی بات یہ ہے کہ مولانا برکات احمد اپنے اکابر کی تبعیت میں خود اس تدقیق کے منکر بلکہ اس سے بیزار اور درپٹے ابطال ہیں۔ وہ مسئلہ زبان کی مشکلات کو کہہ کرینگے؟ وہ تو اس تدقیق کا بار بار حوالہ دے کر مسئلہ کی مشکلات کو اور بڑھاتے ہیں، نا آنکہ زمانہ کے (وجود خارجی کے) تائیدین تھک کر انہیں دعوے ہی سے دستبردار ہو جائیں۔ ان کے (مولانا برکات احمد کے) آخری الفاظ ہیں:

”ان القیل بالشر باقواعہم۔“

[کیونکہ ”دھر“ کا قول انہیں (زمانہ کے وجود خارجی کے مدعیوں) کے منہ سے نکلا ہوا قول ہے]

اس خوش فہمی کی وجہ ظاہر ہے کہ سنہ ۲۸-۳۳-۱۹۳۵ء ان کی ہختگی فکر کا زمانہ ہے جبکہ یورپی فلاسفہ ہیگل، برگسان، نٹش، آئن سٹائن وغیرہ وغیرہ شعوری طور پر ان کے دل و دماغ میں زح بی چکے تھے اور ان کا انداز فکر ان پر غالب آچکا تھا۔ حکمائے اسلام کے افکار کے اخذ و ادراک کے لیے جس ضمنی پس منظر کی ضرورت ہے، ان کے پاس برائے نام ہی تھا۔

علامہ کی علمی صلاحیت مسلم، مگر ہر کام کے لیے عمر کی ایک مخصوص منزل ہوا کرتی ہے اور یہی بنیادی سبب ہے ان کے اکثر تصانیف کا۔

رہنماؤں کی منزل ناشناسی

دوسری وجہ ان کی خوش فہمی تھی جو اکثر غلط فہمی پر مبنی ہوا کرتی تھی۔ انہیں بعض بعض صرین کے ساتھ غیر معمولی عقیدت تھی اور وہ انہیں علوم اسلامیہ کی جوئے شیر کا فرہاد کہا کرتے تھے۔ مگر ”ہر سردے و ہر کارے“ اور یہ خوش فہمی انہیں اننی تحقیق کی اجازت نہیں دیتی تھی کہ یہ افاضل کن ”علوم کی جوئے شیر کے فرہاد“ ہیں اور کن علوم میں انہی کی سطح پر ہیں۔ وہ ان درسگاہوں کے فارغ التحصیل فضلاء سے بھی اپنے پسندیدہ علوم میں تبحر و دستگاہ عالی کی خوش فہمی میں مبتلا تھے، جہاں سے ناسراد ”معقولات“ کو دیس نکلا ملا تھا۔ مثلاً انہوں نے اپنے ایک خط میں لکھا تھا:

”شمس بارغہ یا صدرا میں جہاں زمان کی حقیقت کے متعلق بہت سے اقوال نقل کئے ہیں، ان میں ایک قول یہ ہے کہ زمانہ خدا ہے۔ بخاری میں ایک حدیث بھی اسی مضمون کی ہے کہ لا تسبوا الدھر الخ۔“ کہا حکمائے اسلام میں سے کسی نے

یہ مذمت اختیار کیا ہے۔ اگر ایسا ہو تو یہ بحث کہاں
لیگی۔

۱۔ ”حدرا“ اور ”شمس بازغہ“ اس زمانہ میں کوئی نادر و
نایاب کتابیں نہیں تھیں۔ درجہ تقاضی کی مطولات میں مشمول تھیں
اور اعظمی گنہ تو علوم اسلامیہ کا مرکز تھا۔ کڑوں کڑوں میں مہرے
تھے، جہاں اس وقت ان کتابوں کے سیکڑوں نسخہ ہوں گے۔ خود
دارالمصنفین میں بھی ان کتابوں کے متعدد مطبوعہ اور مخطوطہ
نسخہ ہونگے۔ مگر مصیبت یہ تھی کہ مکتوب الہ انہیں ہاتھ
سے چھوٹا بھی ناجائز سمجھتے تھے، ورنہ اقبال کے خط کا جواب
کوئی ایسا مشکل مسئلہ نہ تھا، کیونکہ دونوں کتابوں (”حدرا“
اور ”شمس بازغہ“) میں مسئلہ زمان کی بحث کے آخر میں اس
مذہب کو کہ ”زمان واجب الوجود ہے“ مروج اور ضعیف بتایا
کیا ہے اور اس کا رد بھی لکھا ہے۔

۲۔ خیر یہ تو ناسرمد معقولات کی بات تھی۔ مگر حدیث
لاتسبوا النمر کے ذریعہ ”قالہ زمان“ پر استدلال کے لیے مکتوب الہ
نہ منع نہ فرما کر اچھا نہیں کیا۔ یہ حدیث تو صحاح ستہ کی
اکثر کتابوں میں مذکور ہے۔ اس پر خاموشی اختیار کر کے اور
اس کے صحیح معنی نہ بتا کر انہوں نے مائل کو ہٹانے کے لیے
آزاد چھوڑ دیا۔ والی اللہ المشتکی!

۳۔ رہا تیسرا سوال کہ ”کہا حکماء اسلام میں سے کسی
سے یہ مذہب اختیار کیا ہے؟“ تاریخ فکر اسلامی کا بڑا مشکل
سوال تھا۔ مگر غالب ظن یہ ہے کہ اگر علامہ خود کلاش و
تحقیق سے کام لیتے تو شاید زیادہ مفید نتائج پر پہنچ سکتے تھے۔
مگر برا ہو خوش فہمی کا کہ نہ خود کوئی مشر نتیجہ اخذ فرما
سکے اور نہ یہ عقیدت مغربہ ہی کسی کام آسکی۔ ان کی بنیادی
غلطی یہی تھی کہ

انچہ خود داشت زیگنہ تعامی کرد

اسی طرح انہوں نے پیر محمد علی شاہ گولڑوی سے بھی مسئلہ زبان کے متعلق شیخ ابن عربی کے خیالات معلوم کرنا چاہے تھے، کیونکہ پیر صاحب اپنے وقت کے جامع شریعت و طریقت شیخ تھے اور علوم ظاہری و باطنی دونوں میں دستگاہ عالی رکھتے تھے۔ علامہ کا انداز فکر کچھ اس طرح کا تھا :

• چونکہ پیر صاحب تصوف کے اسرار و رموز کے محرم راز ہیں،

• اس لیے شیخ اکبر کے افکار پر بھی علی وجہ البصرہ خبرۃ تائبہ رکھتے ہونگے،

• اس لیے ”فتوحات مکیہ“ کی تعلیمات کے بھی دانائے رموز ہونگے،

• اس لیے شیخ اکبر نے ”فتوحات مکیہ“ کے اندر مسئلہ زمان کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے، اس کی شرح و توضیح علی وجہ الکمال کر سکتے ہیں۔

لیکن

اے ہما آرزو کہ خاک شدہ

سید صاحب نے مطاویہ خلاصہ بھجوتے کا وعدہ بھی کر لیا، بلکہ ڈھائی تین سال بعد بھج بھی دیا، مگر پیر صاحب نے علامہ کے خط کو درخور جواب تک نہ سمجھا۔

اس قسیم کا ایک واقعہ رسالہ ”غایۃ الاسکان فی معرفۃ الزمان و المكان“ کے سلسلے میں رونما ہوا۔ ”مسئلہ زمان“ کے ساتھ اقبال کی غیر معمولی دلچسپی کے پیش نظر حضرت مولانا انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے انہیں ایک رسالہ دیا تھا، جس کا نام ”غامہ الاسکان فی درایہ الزمان“ بتایا تھا اور کہا تھا کہ یہ عراقی کی تصنیف ہے۔ علامہ اس سے بہت زیادہ متاثر ہوئے اور ”خیالیات“ کے تیسرے اور پانچویں لیکچر میں عراقی کی طرف مینسوب کر کے اس کا خلاصہ نقل کر دیا

ان کے متبعین نے بھی اس احتساب پر نظر ثانی کی ضرورت محسوس نہیں کی، چنانچہ پرونیسرخلیفہ عبدالحکیم نے ”فکر اقبال“ میں اور ڈاکٹر رضی الدین صدیقی نے ”اقبال کا تصور زمان و مکان“ میں اس توضیح کو عراقی ہی کی طرح زاد بتایا۔

بعد میں دوسرے فضلاء نے بھی اسے ایک حقیقت واقعی سمجھ لیا، حالانکہ اس کی وجہ سے بڑی الجھنیں پیدا ہو گئیں، چنانچہ دہلی یونیورسٹی میں جب ڈاکٹر آجوجہ نے عراقی پر اپنا مقالہ فضیلت مرتب کیا تو اس بات کی تحقیق کی، مگر کہیں بھی انہیں اس مزعومہ ”رسالہ عراقی“ کا سراغ نہ مل سکا۔ اسی طرح جب ڈاکٹر سعید نفیسی نے ”کلیات عراقی“ کو ایڈٹ کیا تو انہیں بھی اس کا کہیں پتہ نہ چلا۔

لہذا اس کے درجہ تحقیق و جستجو ہونا فطری تھا۔ سنہ ۱۹۶۰ء کے قریب راقم الحروف کو راجپور جانے کا اتفاق ہوا۔ میں اس زمانہ میں ”اقبال کے تصور زمان“ کے سلسلے میں جو کچھ لکھ رہا تھا، وہاں رضا لائبریری کی فہرست کتب فارسی میں اس عنوان سے ساتھی دو رسالوں کا نام ملا۔ نکالوا کر دیکھا تو معلوم ہوا کہ مصنف وہی ہے جو اقبال نے خطبات میں عراقی کے حوالہ سے نقل کیا ہے، مگر مصنف کا نام مختلف تھا یعنی عین القضاة سید (علی) ہمدانی۔ یہ دو شخصیتیں ہیں: ایک ابو الفضائل عین القضاة عبد اللہ بن محمد المیانجی اور دوسرے امیر سعد علی بن شہاب الدین بن محمد الہمدانی۔ ہمدانی دونوں ہیں اور عراقی بھی ہمدانی ہیں۔ امیر سید علی ہمدانی نے تصوف میں رسائل کی ایک کثیر تعداد لکھی ہے، مگر اس کثرت تعداد کے باوجود نہ تو ان میں اس عنوان کا کوئی رسالہ ہے اور نہ ان میں سے کسی کے نام میں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس کا موضوع ”مسئلہ زمان و مکان“ ہوگا۔

عین القضاة ہمدانی اپنے تلمذ کے اعتبار سے فلسفی سراج صوفی معلوم ہوتے ہیں۔ بیہقی نے ”تشمہ صوان الحکمة“ میں لکھا ہے کہ

وہ امام غزالی کے برادر اصغر احمد غزالی کے اور فلسفی شاعر و ہمت دان عمر خیام کے شاگرد تھے۔ اس لیے گمان ہوا کہ انہوں نے فلسفہ کے اس مطلق مسئلے پر خاصہ قرعائی کی ہوگی۔ لیکن اگر وہ اسی فلسفیانہ مزاج کے تھے تو شاید ان کی کسی دوسری کتاب میں اس انداز تفکر کی چھلکی مل جائے۔ ان کی ”زبدۃ الحقائق“ مشہور ہے۔ شاید اس کتاب کی تقلید پڑوہی ہی کی بنا پر قہستان کے باطنی النجلہ امیر معشم ناصرالدین اس سے متاثر تھا اور اسی وجہ سے اس نے مجدد فلسفہ خواجہ نصیرالدین طوسی سے اس کی شرح لکھنے کی فرمائش کی تھی۔ محقق طوسی کی ”شرح زبدۃ الحقائق“ تو نہیں مل سکی، مگر شیخ بندہ نواز گیسودراز نے اس پر جو شرح لکھی تھی، وہ مل گئی مگر اس میں ”زمان“ و ”مکان“ کی کوئی بحث ہی نہیں ہے۔

عراقی کی ”لمعات“ میں بھی ان مسائل سے کوئی تعرض نہیں کیا گیا، لہذا تھک کر یہ کاوش ہی چھوڑ دی۔

مگر جس زمانہ میں علامہ پیر مہر علی شاہ اور ماسٹر عبداللہ چغتائی کو کمال تہن کے ساتھ لکھ رہے تھے کہ زیر بحث رسالہ اور اس میں مذکور توضیح عراقی کی طبعزاد ہیں، اسی زمانہ میں ایک ایرانی فاضل مرزا عبدالحسین مونس نعمت اللہی نے ”رسائل شاہ نعمت اللہ“ کے ساتھ زیر بحث رسالہ کو بھی شائع کر دیا۔ ادھر ایک اور فاضل احمد منزوی نے فارسی مخطوطات کی ایک مبسوط فہرست بعنوان ”فہرست نسخائے خطی فارسی“ شائع کی اور اس میں اسی کتاب کے کوئی سترہ نسخوں کا ذکر کیا۔ اسی دوران میں مختلف کتب خانوں کے فہرست نگاروں نے اس سلسلے میں صوفیا کے تذکروں میں مولانا جاسی کی ”نقعات الانس“ اور حاجی خلیفہ کی ”کشف الفنون“ کھنگال ڈالیں، جس سے معلوم ہوا کہ

۱۔ رسالہ کا صحیح نام ”غایۃ الامکان فی معرفۃ الزمان و المكان“ ہے، اور

۲۔ مصنف کا نام ”شیخ محمود الاخشوی ہے (ہزار نام تاج اللہ)
(محمود بن خلداد استی)

مولانا کشمیری کا علمی تجربہ، علم حلیت میں ان کا پلغہ عالی
اور علوم متداولہ میں ان کی دستگاہ عالی حقیقت مسلمہ ہے، مگر
”کتبیت“ (Bibliography) کا فن ایک بالکل ہی جداگانہ علم ہے۔
ضروری نہیں کہ ایک عظیم الشان عمارت تعمیر کرنے والا انجینیر
کلی ہنشمہ کی مختلف اقسام میں بھی امتیاز کر سکے کہ

ہر مردے و ہر کارے

نظریات تراشی

علامہ اقبال کے تسامعیت کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ وہ
صحیح معلومات کی کوٹھمی طلب کی تلانی خود ساختہ نظریات سے
کٹتا کرتا تھا اور پھر اس پر بڑی بلند فکری عمارتیں تعمیر
فرماتا، جو

”ان اوین البہوت لبیت المنکبوت“

کا مضائق ثابت ہوتی۔ مثلاً انہوں نے ایک نظریہ یہ تراشا تھا کہ

”The spirit of the Quran was essentially anti-classical“

[قرآن کی روح بنیادی طور پر ”کلاسیکیت یزار“ (یا ”مخالف
یونانیت پسندی“) ہے]

انہیں اس نظریہ کی صحت پر اتنا شدید اصرار تھا کہ وہ بزعم
خود اسے واضح بالذات اور متحقق عن التیوت سمجھتے تھے۔
پھر اس پر انہوں نے قیاسات کی سرہنگ عمارتیں قائم فرمائیں۔
مثلاً

”اس حقیقت کو نہ سمجھتے ہوئے کہ قرآن کی روح بنیادی
طور پر کلاسیکیت یزار (مخالف یونانیت پسندی) ہے اور یونانی

سفکرین پر پورا اعتماد کرتے ہوئے مسلمانوں میں پہلا رجحان و
 میلان یہ پیدا ہوا کہ وہ قرآن کو یونانی فلسفہ کی روشنی
 میں سمجھیں۔“

دوسری جگہ فرماتے ہیں :

”قرآن کے ابتدائی طالب علم قرآن کو یونانی فکر کی روشنی
 میں پڑھتے اور سمجھتے تھے۔ انہیں اس حقیقت تک پہنچنے
 میں کہ قرآن کی روح حقیقی طور پر یونانیت بیزار ہے،
 دو سو سال لگے۔“

اس اصرار بوجہ کا نتیجہ تھا کہ انہوں نے اسلامی ثقافت کو یونانی
 علوم کی افادیت سے مایوسی کا نتیجہ قرار دیا۔ فرماتے ہیں :

”قرآن کو یونانی فکر کی روشنی میں پڑھنے اور سمجھنے کی
 اس کوشش کا نتیجہ، ناکامی کے سوا اور کیا ہو سکتا تھا
 اور اسی ناکامی کے نتیجہ میں اسلامی ثقافت کی حقیقی روح
 جلوہ گر ہوئی۔“

غرض علامہ کے نزدیک اسلام میں مختلف علوم حکمیہ کی ترقی
 یونانی فکر کے خلاف مسلمان مفکرین کی ذہنی بغاوت کا نتیجہ تھی۔
 فرماتے ہیں :

”یہ اشاعرہ کی مابعد الطبیعی تفکیر میں بالکل واضح ہے۔ لیکن
 اس سے بھی زیادہ وضاحت کے ساتھ اس تنقید میں نمایاں ہے،
 جس کے ساتھ مسلمانوں نے یونانی منطق پر تبصرہ کیا۔“

ان میں سے ہر دعویٰ تاریخی حقائق کے ساتھ دست و گریبان ہے۔
 مگر نہ تو اقبال کو اس بات کے دیکھنے کی فرصت ملی اور نہ
 عقیدتمندان اقبال کو کورانہ عقلیت نے اس پر ناقدانہ نظر ڈالنے کی
 اجازت دی، حالانکہ ان میں سے ہر دعویٰ کی سخافت اظہار من الشمس
 ہے کیونکہ

۱۔ ہم یہ جانتے ہیں کہ قرآن کریم کے ابتدائی طالب علم
 صحابہ کرام تھے (بہر تابعین اور پھر تبع تابعین) اور وہ قرآن حکم

کو محض قرآن یا ارشادات نبوی کی روشنی میں پڑھنے اور سمجھنے تھے۔ ان میں سے کوئی بھی یونانی فلسفہ کا واسطہ نہ تھا۔ ابھی تو خود یونانی فلسفہ بھی مسلمانوں میں متعارف نہیں ہوا تھا۔ یونانی حکمت تیسری صدی عجمی میں بعد خلیفہ المامون عربی میں ترجمہ ہونا شروع ہوئی۔

۲۔ قرآن کی روح جس کے لیے انسان کو تخلیق ہوئی، جسکی بند دہانی کے لیے انبیاء و رسل مبعوث ہوئے جس کے ابلاغ کے لیے خود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جہاد سیفی کے لیے مامور ہیں، جسے خود شارع علیہ السلام نے متعین کر دیا ہے، اور جو اسلام اور کفر کے مابین فارق ہے، ”توحید عبودیت“ ہے جو ”کلاسیکیت“ (ہوناہت پسندی) اور ”کلاسیکیت یزاری“ دونوں سے بلند تر ہے

۳۔ اسلامی ثقافت کی حقیقی روح اس کی ”شرک یزاری“ ہے جو مظاہر کائنات کے سامنے کھڑا رہے اور بھیک مانگنے کے بجائے اس کی ”تسخیر“ کا حکم دیتی ہے۔ یہی تسخیر کائنات کا جذبہ اسلام کے علوم حکمیہ کا سرچشمہ ہے اور ہر شخص جانتا ہے کہ تسخیر کائنات کا یہ جذبہ اور اس کا سرچشمہ یعنی شرک یزاری نہ یونانی فلسفہ میں توغل و مشغولیت مغرورہ کا نتیجہ ہے اور نہ اس کی انانیت سے مایوسی کا۔

۴۔ اسلامی علوم کا آغاز و ارتقا یونانی فلسفہ کے خلاف بغاوت کا صداق نہیں ہے، بلکہ اس کی اصلاح اور اس میں چار چاند لگانے کے مترادف ہے۔ کاش علامہ Evolution اور Revolution کا فرق کاخفہ ملحوظ رکھتے۔

بہر حال

الف۔ اشاعرہ کی ماہدالطبیعیاتی تفکر منزلہ سے ماخوذ ہے اور اعتزال ”ہوناہت یزاری“ کا نام نہیں ہے۔ امام ابوالحسن لاہری نے اعتزال کے مخصوص معتقدات یعنی عقیدہ خلق قرآن،

انکار رویت الہی، انکار صفت جبری وغیرہ کے خلاف علم بغاوت بلند کیا تھا، مگر ان کا مابعدالطبیعی سرمایہ لے کر قرقہ اہل سنت و الجماعت میں شریک ہوئے تھے۔ اس لیے اشاعرہ ہی مابعدالطبیعی تفکیر یونانی فلسفہ کے خلاف بغاوت نہیں ہے۔

ب۔ وہی یونانی منطق پر تنقید تو ایسا اندیشہ ہوتا ہے کہ ”فلسفہ عجم“ کے فاضل مصنف نے مسلمانوں کی علمی و تعلیمی سرگرمیوں کی تفصیلی تاریخ کو درخور اعتنا نہیں سمجھا۔ ارسطو کی منطق عبداللہ بن الفتح کے زمانہ سے (جس نے پہلی مرتبہ ارسطو طائسی منطق کی پہلی تین کتابوں قاطیغوریاس (Categories) باری ارمیناس (Pari Hermensticac) اور اناالوطیقائے اوئی (Analyticae) نیز فروربوس (Porphyry) کی ایساغوفی کو عربی میں ترجمہ کیا تھا) ”علم العلوم“ کے شارحین، بلکہ ”سقاۃ المنطق“ کے فاضل مصنف مولانا فضل امام خیرآبادی کے زمانہ تک اسلامی سماج میں منطق کا واحد سہداق سمجھی جاتی تھی۔ اس کے علاوہ اور بھی منطقی نظام تھے، جیسے متکلمین کا جو ”جلل“ کہلاتا تھا، اشراقیہ کا (جس پر شہاب الدین سقوتی کی ”حکمت الاشراق“ کا پہلا حصہ مشتمل ہے)۔ کہا جاتا ہے کہ ابوالبرکات بغدادی نے بھی ”کتاب البصیر“ کے پہلے حصہ میں ارسطو کے اقوال سے اختلاف کیا ہے مگر قاضی نورانی شوستری نے ”مجالس المؤمنین“ میں محقق طوسی کے تذکرہ میں جو کچھ لکھا ہے، اس سے کچھ ایسا مترشح ہوتا ہے کہ یہ اختلاف شیخ ابو علی سینا کے خلاف تھا نہ کہ ارسطو کے۔ غرض عہد اسلام میں منطق کی ترقی و تہذیب مت ہے، متاخرین کے متقدمین سے اختلاف کا یا معاصرین کے حریفانہ تصادم افکار کا جو کسی طرح بھی یونانی منطق کے خلاف بغاوت کا نتیجہ نہ تھا، بلکہ خود مسلمان منطقوں کی باہمی چشمک کا نتیجہ تھا۔

وطنی مزاج کی کارفرمائی

ان کے تسامحات کا ایک اور عامل قوی ان کا وطنی مزاج ہے جو افضل التفضیل (Superlative degree) سے کم ہر خود کو راضی

نہیں رکھ سکتا۔ مثلاً مسئلہ زمان کو امت مسلمہ کے لیے زندگی اور موت کا سوال بتانا :

In the history of Muslim culture on the other hand, we find both in the realm of pure intellect and religious psychology, by which term I mean higher-Sufism, the idea, nevertheless is the possession and-enjoyment of the infinite. In a culture with such an attitude, the problem of space and time becomes a question of life and death.²

اس قسم کے سخت اور غیر منطقی الفاظ استعمال کرنے سے پہلے آپس میں یہ بھی دیکھ لینا چاہیے تھا کہ ان قروں کے مضمرات کیا ہیں اور ان کے دعاوی پر ان مضمرات میں سے کوئی صادق بھی آتا ہے یا نہیں۔

مخاطبین کی عقیدت پر غیر مشروط اعتماد

ایسا بھی خیال ہوتا ہے کہ "انہیں اپنے معاصرین و قارئین کی عقیدت مفروضہ پر اور اس سے زیادہ ان کی سہل انگاری اور آرام پسندی پر بھی بے پناہ اعتماد تھا۔ کون گستاخ ہے جو ان کے ارشادات و فرسودات میں شک کرے گا اور اگر کرے بھی تو اپنے گونا گوں مشاغل سے کسے اتنی فرصت ہوگی جو ان دعاوی کی تصدیق کرتا پھرے یا ان میں مضر تصامعات کی نشاندہی کے لیے اپنے اوپر خواب و خور حرام کر کے غیر معروف و غیر متداول مآخذ کی چھان بین کرتا پھرے۔ مثلاً انہوں نے جہاں مختلف اسلامی علوم کے آغاز و ارتقا کو یونانی حکمت سے اسلامی ثقافت کی مابوسی و یہ اطمینانی کا نتیجہ بتایا ہے، وہیں ریاضیات میں اس خود ساختہ نظریہ کی کارفرمی کے سلسلہ میں عجیب گلفشائیاں فرمائی ہیں :

"On the side of Mathematics, it must be remembered that since the days of Ptolemy (87-165 A. D.) till the time of Nasir Tusi (1201-74 A. D.) nobody seriously thought of the difficulties of

(1) Six lectures, p. 184

demonstrating the certitude of Euclid's Parallel Postulate on the basis of perceptual space. It was Tusi who first disturbed the calm which had prevailed in the world of Mathematics for a thousand years in his efforts to prove the postulate realised the necessity of abandoning perceptual of space. He thus furnished a basis, however slight for the hyper-space movement of our times.¹

علامہ کا یہ ارشاد گراسی تین دعووں پر مشتمل ہے :

۱۔ دنیاۓ ریاضیات پر یونانی حکیم و ہیئت دان بطلمیوس (Ptolemy) کے زمانے سے جو سکون طاری تھا، محقق طوسی نے پہلی سرتیہ اس میں تلاطم برپا کیا۔

۲۔ انہوں نے اقلیدس کے خطوط متوازی کے مصادہ (Parallel Postulate) کی صحت کے اثبات کے لئے مکان (Space) کے روایتی تصور کو ترک کرنے کی ضرورت کا احساس کیا۔

۳۔ اور پھر اس متبادل نئے تصور مکان کے ذریعہ عہد حاضر کی فضائے کثیرالجمہات کی تحریک (Hyper space movement) کا آغاز کیا۔

لیکن سخت افسوس ہے کہ اس تبصرہ کے قلمبند کرنے میں علامہ نے اس ذمہ داری کو قطعاً نظرانداز کر دیا جس کی اس فاضل سے بجا طور پر توقع کی جاتی ہے جو

“Reconstruction of Islamic Religious Thoughts”

جیسے اہم موضوع پر اہل علم کے مجمع میں تقریر کرنے کے شرف سے نوازا گیا تھا۔

۱۔ کاش وہ اس تاریخی حقیقت کو اتنی بیدردی سے نظرانداز نہ فرماتے کہ

(1) Six lectures, pp. 184-185.

”اسلامی عقلیت مسلسل ہمارا ہے جو اصولاً تو نزول قرآن کے وقت سے اور عملاً دوسرے عباسی خلیفہ ابو جعفر منصور (۷۷۵-۷۵۴ء) کے زمانہ سے ایک مستقل تسلسل کے ساتھ خوب تر کی تلاش میں بڑھتا رہا ہے۔“

محقق طوسی سے صدیوں پہلے افضل اسلام کی سعی بہم سے دنیا کے ریاضیات میں بار بار تلاطم اچکا تھا۔

لیکن اگر اس ”تلاطم اولین“ سے ان کی مراد یہ ہے کہ یقلیموس کے بعد مسلمانوں میں خواجہ نصیرالدین طوسی پہلے افضل ہیں جنہوں نے اقلیدس کے Parallel Postulate کو ثابت کرنے کی کوشش کی تو یہ ان کی شدید غلط فہمی اور کوتاہی مطالعہ (اصل عربی مآخذ و مصادر سے بغیر اعتنائی) اور ان سب سے زیادہ مستشرقین پر غیر مشروط اعتماد کا نتیجہ ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ محقق طوسی سے پہلے متعدد مسلمان ریاضی دانوں نے اس ”خطوط متوازی کے مصادر“ (Parallal Postulate) کو ثابت کرنے کی کوشش کی تھی اور انہیں اپنے خیال میں ثابت بھی کیا۔ ان میں سے تین فاضلوں کا نام اور ان کے کام کی تفصیل محقق طوسی نے اپنے ”الرسالہ الشانہ من الخطوط المتوازیہ“ میں دی ہے اور یہ رسالہ دائرۃ المعارف، حیدرآباد سے شائع ہو چکا ہے اور غالباً اس کا ایک مخطوطہ خود اقبال کے پیش نظر بھی تھا مگر انہوں نے اسے پڑھنے کی زحمت نہیں فرمائی۔ بہرحال یہ تین فاضل ہیں، عباس بن سعید الجوهری (زمانہ خلافت مامون الرشید یعنی محقق طوسی سے کوئی چار سو سال قبل) ابن الہیثم (ولادت ۱۰۰۰ء کے قریب یعنی محقق طوسی سے کوئی دو سو سال قبل) اور عمر خیام (وفات غالباً ۵۲۶ھ یعنی محقق طوسی سے تقریباً سو سال پہلے) بلکہ عمر خیام نے جن مقامات کی مدد سے اس مصادر کو ثابت کیا تھا، محقق طوسی نے ان میں سے دو مقدمہ اپنے وضع کردہ ثبوت میں لے لے لے لے جس کا انہوں نے اعتراف کیا ہے ”ایک اور چوتھے فاضل بھی ہیں ابوالدین احمدی (الفلسفہ کے متن متین ”مہذبہ الحکمہ“

کے سینٹ) انہوں نے جس طرح اس مصادره کو ثابت کیا ہے، اسے قاضی زادہ روسی نے اپنی ”شرح اشکال التامیس“ میں نقل کر دیا ہے (شرح اشکال التامیس کے مخطوطوں کی ایک تعداد ہندوستان اور یورپ وغیرہ کی لائبریریوں میں موجود ہے۔ عرصہ ہوا یہ رسالہ نسطنطیہ سے شائع ہوا تھا، اس کا ایک نسخہ ہنوز مولانا آزاد لائبریری (عربی مطبوعات کے سیکشن) میں موجود ہے)۔ اثیرالدین اسدی محقق طوسی کے معاصر متقدم بھی تھے۔ اور ان چاروں فاضلوں کی کوششوں میں جس فاضل کی کوشش دیانتداری کے ساتھ اس تعریف کی مستحق ہے کہ

”اس نے اس سکون میں جو دنیاۓ ریاضیات پر طاری تھا، تلاطم برپا کیا“

محقق طوسی کے بجائے ابن الہیثم کی کوشش ہے۔ اس نے اقلیدس کے تجویز کردہ مصادره کہ :-

”If a straight line cuts two other lines and the two interior angles on one side of the transversal are less than two right angles, the two straight lines, when sufficiently extended will meet one another.“

کے بجائے اس کے بدلے طور پر حسب ذیل مصادره پیش کیا

”الخطان المستقيمان المتقاطعان لا هوا زيان خطأ واحداً مستقيماً“

(Two intersecting straight lines can not be parallel to one and the same straight line.“

اور پھر الہیثم نے آٹھ سو سال بعد برطانوی جیومیٹری داں پلانے نے اصول اقلیدس کا جو ایڈیشن مرتب کیا، اس میں اس بدلے کو اپنے نام سے داخل کر دیا۔ اگلی صدی میں ہزٹس سائنس ایسوسی ایشن کے جلسہ میں لارڈ کیلیس نے جو خطبہ صدارت پڑھا اس میں اس مذعومہ نئی دریافت کو [جو درحقیقت پلانے کا سرکہ تھا]

وقت کی اہم ترین دیوالت قرار دیا اور فرمایا :

"My own view is that Euclid's Twelfth axiom in playfair's form of it does not need demonstration, but is part of our notion of space, of physical space of our experience which is the representation lying at the bottom of all external experience."

اس کے بعد یہ نوبہ کفرنا آسان ہے کہ اگر دنیا کے ریاضیات میں کوئی تلاطم برپا ہوا تو اس شرف کا مستحق کون ہے، محقق طوسی یا ابن الہیثم۔ مزید تفصیل غیر ضروری ہے۔

۲۔ علامہ کا یہ خیال بھی قطعاً غلط اور بے بنیاد ہے کہ محقق طوسی نے اس مصادره کے اثبات کی کوشش میں مکان کے روایتی تصور کو ترک کرنے کی ضرورت کا احساس کیا۔ مندرجہ ذیل ملحوظات قابل غور ہیں :

(الف) محقق طوسی نے بھی جو اس مصادره کا ثبوت دیا ہے، وہ مکان کے روایتی تصور ہی پر مبنی ہے کہ فضا "مشابہ الاجزاء" ہے اور دو لفظوں کے درمیان ایک اور صرف ایک ہی خط مستقیم کھینچا جا سکتا ہے۔

(ب) انہوں نے ارسطاطالیسی، ابن سینائی فلسفہ کے جن مثنوی مثلاً شیخ بو علی سینا کی "کتاب الاشارات والتبہات" کی شرح لکھی ہے اس میں بمائتہ ماقن کی غرض سے مکان کے ارسطاطالیسی تصور ہی کی مدافعت کی ہے۔ مگر اپنی آزادانہ تحقیق میں وہ ارسطاطالیسی ابن سینائی تصور کے بجائے "بعد مجرد" کے قائل ہیں۔ مگر یہ بھی واضح رہے کہ اس نئے تصور میں بھی ان کی کوئی انفرادیت نہیں ہے اور نہ انہوں نے اسے دروالت کیا ہے۔ ان سے پہلے ابوالبرکات بغدادی اور شیخ الاشراق بھی اسی کے قائل رہے ہیں جیسا کہ ان کے فلسفیانہ انکار کے داتا نے راز اور ان کی "تجر لالکلام" کے شارح علامہ حل نے لکھا ہے۔

۳۔ وہی علامہ کی یہ نکتہ آفرینی کہ محقق طوسی نے مکان کے روایتی تصور کو ترک کر کے ایک نیا متبادل تصور بھی کیا

اور اس کے ذریعہ عہد حاضر کی فضائے کثیر الجہات (Hyper-Space) کی تعریف کا افتتاح کیا، انتہائی طفلانہ ہے اور اپنے حاملین اور قارئین کی غیر مشروط عقیدت مندی پر اعتماد بے جا کا نتیجہ ہے۔

واقعہ نفس الامری یہ ہے کہ خطوط ”متوازی کے معادلہ“ (Parallel Postulate) کو ثابت کرنے کی کوشش کا (جس کی عہد اسلام میں سب سے آخر میں خواجہ نصیر الدین طوسی نے جرأت کی تھی) انجام نہ تو ”غیر اقلیدسی هندسہ (Non-Euclidean Geometry) کی بدائش کا سبب بنا اور نہ ”غیر اقلیدسی مکان“ (Non-Euclidean Space) کے تصور کی ابتدا کار۔ ہاں اس کوشش میں ”ناکامی“ ضرور اس کا سبب بنی جیسا کہ اطالوی جیومیٹری دان Saccheri جب اس معادلہ (Postulat) کو ”ثبوت بخلف“ (Roduceio od absurdum) کے ذریعہ ثابت کرانے میں ناکام ہوا اور بجائے ”باطل“ نتائج برآمد ہونے کے معقول اور باہم متوافق (Self Consistent) نتائج کا انکشاف ہوا تو پھر کوئی تین چار سو سال بعد یورپی ریاضی دانوں Riemann, Bolyai and Iabach-evsky نے اس ناکام کوشش کو ازسرنو شروع کیا جس کے نتیجہ میں اقلیدسی نظام هندسہ، جسے متوافق بالذات (Self-Consistent) نظام ظہور میں آئے جو ”غیر اقلیدسی هندسہ“ کے نام سے موسوم ہوئے اور پھر مفکرین ریاضیات و طبیعیات نے ان کے لیے ”مکان“ (Space) کے غیر روایتی تصورات اختراع کیے جو (Non-Euclidean Space) کہلاتے ہیں جنہیں بعض لوگ غلطی سے (Hyper-Space) بھی کہتے ہیں، حالانکہ ”Hyper Space“ یا فضائے کثیر الجہات، سے مراد وہم غلط کار کی اختراع کردہ ایسی فضا یا مکان ہے جو تین ابعاد (dimenusion) سے زیادہ ابعاد پر مشتمل ہو۔ مزید تفصیل غیر ضروری ہے۔

مگر سب سے زیادہ مصیبت یہ ہے کہ اقبال کی یہ کل فشانیاں جن پر ان کے شارحین نے سہر توہیق ثبت فرمادی ہے، محض ”نوائے شاعر“ نہیں ہیں۔ وہ، نیز ان کے شارحین اور موخر الذکر کے تلامذہ آج

Ghori Researches : Rational Sciences in Islam - 8

Iqbal Studies

By

Shabbir Ahmad Khan Ghori
(Aligarh)

3183

ish Oriental Public Library
Patna

اقبالیات

اثر
شبیر احمد خاں غوری
ملیکہ

خدا بخش اوپنٹل پبلیک لائبریری